

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL

**ATRAVESSAMENTOS DA AMAZÔNIA: SOBRE O CORPO E A SUBJETIVIDADE
NA PRODUÇÃO DO REAL**

Aline Moschen de Andrade

Vitória, ES

2017

Aline Moschen de Andrade

Atravessamentos da Amazônia: sobre o corpo e a subjetividade na produção do real

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito obrigatório para obtenção do título de mestre em Psicologia Institucional

Orientador: Prof. Dr. Fábio Hebert da Silva

Vitória, ES

2017

ALINE MOSCHEN DE ANDRADE

**ATRAVESSAMENTOS DA AMAZÔNIA: SOBRE O CORPO E A SUBJETIVIDADE
NA PRODUÇÃO DO REAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito obrigatório para obtenção do título de mestre em Psicologia Institucional.

Aprovação em ____ de _____ de 2017

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fábio Hebert da Silva
(orientador), Universidade Federal do
Espírito Santo

Profa. Dra. Janaína Mariano César
(membro interno), Universidade Federal do
Espírito Santo

Prof. Dr. Johnny Menezes Alvarez
(membro externo), Universidade Federal
Fluminense

Para Celso, Lucia e Júlia, que continuamente me ensinam a amar.

AGRADECIMENTOS

Um dos mantras que mais me emociona pode ser traduzido como um agradecimento ao mundo, “onde existimos em coexistência”. E é assim que eu começo agradecendo os encontros que aconteceram nessa pesquisa. Coexistir tem sido uma aprendizagem de respeito ao outro e uma lenta compreensão de que estamos todos ligados por laços invisíveis, que fazem do mundo o lugar do fantástico e imprevisível.

Eu agradeço a todos os seres, pois se aqui cheguei nunca foi só. Fiz o caminho acumulando o brilho de olhares inesquecíveis e a força de muitos abraços. E já que seria enfadonho citar o nome de cada um que me atravessou e contribuiu para que as coisas se dessem desse jeito, eu o faço agradecendo às forças da amizade, da delicadeza e compaixão, que me movem e fazem dar de encontro com aqueles que por elas igualmente se movimentam.

Mas há os nomes que são sons sagrados para o coração, e que de tão próximos ao meu amor eu não poderia deixar de dizê-los: Lucia, minha mãe. Celso, meu pai. Júlia, minha irmã. Frederico, meu avô e Kauã, meu afilhado – juntos materializam a proteção que me permite ir a qualquer parte do mundo sem receio. É que meu avô, que sempre se despede de mim dizendo “coragem” ao invés de “adeus” parece ter me contagiado com o pensamento de que ter amor é não ter medo.

Também sinto profunda gratidão por cada uma das outras pessoas da minha família, mas neste agradecimento destaco os meus padrinhos: Dinho e Penha, que sempre demonstraram generosidade através do amparo e disponibilidade, o que muito necessitei durante o processo de mestrado e não me faltou.

Tive o contentamento de encontrar neles e na abundante gentileza da vida tudo o que foi necessário, e estar amparada por círculos de pessoas maravilhosas: *aweté* a todos da Aldeia Guarani Três Palmeiras e imprescindivelmente a Djekupe Marcelo, Elias, Feca, Helô, Jéssica, Nelson, Maynô, Sandra Benites e Tina que fazem parte desse processo e me ajudam a pensar as questões da amizade e dos povos originários na atualidade.

Ainda sobre os “círculos de gente maravilhosa” eu não poderia deixar de dizer de Prem Walter, Liz Monica e toda a grande família da Oneness: todos tão queridos que merecem um “muitíssimo obrigada” em forma e cor dourada. Também agradeço

por Atilas Melo, Matheus Benezoli e Pedro Emanuel Maia, guris da minha infância, que atravessam o tempo a me acompanhar sendo solidários comigo.

Não posso me esquecer da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo, que tornou essa aposta viável com o financiamento do trabalho. E de todos os trabalhadores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional, principalmente Silvia e Sônia, atendentes da secretaria – que funciona como a cozinha de um lar, onde está o principal: as boas conversas, o café e as fortes emoções.

Agradeço ao Fábio, que me orientou nessa passagem acadêmica, por ter aceitado o desafio desse texto e atravessado comigo as dificuldades e mudanças que o tornam o que é e quem nós somos depois da escrita. Eu agradeço pela permanência que produziu crescimento.

Sou sinceramente grata pela acolhida da Janaína Mariano César, que muito me ajudou a fortalecer e contribuiu para a pesquisa despejando sobre ela doses de ânimo e afeto, transbordando as funções de membro da comissão avaliadora da banca. Obrigada por transbordar e pelo aceite do convite.

Estou com a sorte de, através desse trabalho, reencontrar Johnny Menezes Alvarez, meu antigo orientador de pesquisa, parceiro de campo e agora avaliador. Sinto que agradecê-lo é o mesmo que fazer a uma força maior: essa que une todos nós do projeto “Educação Patrimonial em Oriximiná” e tem modificado nossas histórias através dele.

Aos moradores das comunidades onde fiz a pesquisa não tenho como agradecer: nunca me esquecerei da companhia de Raquel, dona Graça, Tati e Marcionei, que dividiram comigo casa e carinho. Sou feliz por tê-los conhecido!

Um agradecimento majestoso eu devo para Pistache, felina que acompanhou a escrita de cada uma dessas páginas e compartilha comigo os seus ronrons, preenchendo a minha vida de alegria desde o começo do mestrado.

Quero expressar a felicidade de ter convivido com as pessoas do Coletivo de Movimentos Poéticos à Revelia, grupo de pesquisa que acalentou muitas manhãs no PPGPSI e propiciou um amadurecimento do meu caminho profissional pelas oficinas

de movimento que reverberam até hoje. Desde já sinto as saudades que estão por vir.

Finalmente, agradeço à Aye, Cíntia, Giuliana, Janaina Coelho, Lara, Norma e Rayane por me ajudarem a fortalecer questões do feminino através da convivência e do cuidado mútuo. Sou grata por estarmos na Academia e/ou na Psicologia amenizando as dificuldades de ser mulher nesses espaços e descobrindo neles o que podemos juntas. Então este agradecimento é dedicado, sobretudo, para todas as mulheres que - frente às forças contra minoritárias - resistem.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 Mapa do Brasil com percurso de viagem
- Figura 2 O trapiche e a cadeira para banho
- Figura 3 Mesa do café da manhã no barco de passageiros
- Figura 4 Deslocamento de voadeira pelo Rio Trombetas
- Figura 5 Casa na região da Cabeceira do Kumã
- Figura 6 Tarde no Lago Sapucúá
- Figura 7 Condutor e alunos conversam no leme do barco escolar
- Figura 8 Queda da noite no Lago Sapucúá

LISTA DE SIGLAS

AM - Amazonas

CURO – Centro Universitário de Rio das Ostras

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente

PA – Pará

PPGPSI – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional

PROEXT – Pró-Reitoria de Extensão

UAJV – Unidade Avançada José Veríssimo

UFF – Universidade Federal Fluminense

UFES – Universidade Federal do Espírito Santo

RESUMO

A presente dissertação é um desdobramento da pesquisa que realizei com populações ribeirinhas da Amazônia no ano de 2012. Nela, revisitaremos os diários, gravações de áudio e fotografias utilizadas como ferramentas etnográficas durante o campo de pesquisa para fazer um novo movimento de elaboração dos acontecimentos no encontro com a subjetividade ribeirinha e suas narrativas. A proposta é pensar o real como invenção, a composição de corpos coletivos e a composição de um corpo-pesquisadora. O principal referencial teórico é a concepção Bergsoniana acerca do real, uma noção de produção que guia todas as ramificações conceituais desse trabalho.

Palavras-chave: Produção do Real; Populações Ribeirinhas; Corpo e Subjetividade.

ABSTRACT

The present text is a continuation of the Amazon river population research done in 2012 by me. In this, we revisit the diaries, audio recordings and photographs used as ethnographic tools during the field research to do a new elaboration on events regarding ribeirinha's subjectivity and her narratives. The proposal is to think the real as invention, the composition of collective bodies and the composition of researcher-body. The Bergson's conception about the real is the main theoretical reference, a notion of production that guides the results of this work.

Key-words: Production of the Real; Rivers Populations; Body and Subjectivity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1.1 DESLOCAMENTOS FLUTUANTES.....	18
1.2 O CORPO-PESQUISADORA.....	34
1.3 TEMPO INTENSIVO E TEMPO COMO ELABORAÇÃO	37
1.4 O REAL COMO PLANO DE INVENÇÃO DO POSSÍVEL.....	42
1.5 O CORPO DA COMUNIDADE MACEDÔNIA.....	45
1.6 A DISPUTA PELO TERRITÓRIO.....	56
1.7 O TRANSVER E A NORMALIDADE	63
1.8 A NORMALIDADE COMO MODO DE ALIENAÇÃO	70
1.9 A REALIDADE DOMINANTE E A COLONIZAÇÃO DO REAL	76
2.0 BOTOS COR-DE-ROSA E O ESTADO DE ENCANTAMENTO	83
2.1 SOBRE A CRIAÇÃO DO CORPO COLETIVO.....	98
CONSIDERAÇÕES: UMA QUESTÃO DE <i>VER</i>	104
REFERÊNCIAS	111

INTRODUÇÃO

O fio dessa história é longo e emaranhado em laços profundos de afeto. Começa com uma viagem para a região amazônica do país, que realizei ainda na graduação em Produção Cultural porque eu fazia parte do programa “Educação Patrimonial em Oriximiná”, um projeto de pesquisa multidisciplinar sob a coordenação de Adriana Russi Tavares de Mello¹, professora do curso de Produção Cultural e de Johnny Menezes Alvarez², professor do curso de Psicologia no Centro Universitário de Rio das Ostras, campus da Universidade Federal Fluminense localizado no interior do Estado do Rio de Janeiro.

Quando participei do projeto a equipe era composta por alunos e docentes desses dois cursos e depois da minha formação o grupo veio a expandir-se ainda mais abraçando pessoas de outras áreas, felizmente. Tornou-se agora um Programa de Pós-Graduação para a formação de professores atuantes na cidade de Oriximiná (PA) e distritos.

Viajamos para a região amazônica porque o campo de pesquisa do projeto era em povoados indígenas, quilombolas e ribeirinhos de Oriximiná, cidade do Estado do Pará que faz divisa com o Suriname. Fui encaminhada a fazer a pesquisa em uma comunidade ribeirinha na companhia e sob a orientação de dois professores da Psicologia, e isso ocorreu pela aposta de uma troca entre saberes disciplinares que poderia ser potente e nos desafogar das repetições dos nossos discursos, levando-nos um pouco além daquilo que estamos acostumados a conversar com os nossos pares de estudos e tendenciados a buscar por admirações literárias.

Foi nesse encontro que um nó se fez no fio da história e cruzou a minha formação acadêmica. A inserção em conversas sobre perspectivas da Psicologia ganhou corpo na viagem que é motivo dessa escrita e influenciou a abordagem durante a pesquisa de campo, o que produziu em mim um pensamento difuso sobre as experiências que tive com populações ribeirinhas de Oriximiná, e o desejo de falar sobre isso a partir de uma visão que permite transbordar o arranjo entre

¹ Professora doutora em Memória Social, é uma das coordenadoras e também a fundadora do programa “Educação Patrimonial em Oriximiná”.

² Professor doutor em Psicologia, era na época um dos coordenadores do programa.

Antropologia e Cultura, que foram as principais orientações teóricas com as quais tive contato no bacharelado de Produção Cultural.

Não quero dizer que esses temas foram desnecessários e nem mesmo que o arranjo deva ser desconsiderado, pelo contrário, quero trazer ao leitor a informação de que ele faz parte da minha formação primeira e que de alguma forma apoia os meus pés mesmo quando estou andando por outros caminhos. É que continuei a viagem em busca de compreender os problemas de pesquisa que encontrei quando estava *in loco* e enveredei para outro lugar, o que me fez chegar até o mestrado em Psicologia Institucional na Universidade Federal do Espírito Santo.

Por isso, penso que a contribuição da presente escrita possa ser justamente essa, a da invenção de um caminho que possibilita o diálogo entre alguns conceitos da Antropologia e da Psicologia, buscando inflexões sobre a experiência com povos da região amazônica do país, outros modos de vida e crenças: o que chamei de “outros regimes de produção do real”, em uma análise dentro da Psicologia Institucional.

Eu havia ficado com a impressão de que algo mágico permeava as narrativas sobre as concepções de humanidade e crenças acerca do real que escutei dos moradores das comunidades da várzea do Rio Trombetas, aos quais me refiro como “ribeirinhos”. Despedi-me deles sem encontrar resposta para o que era. Uma inquietude tamborilava o meu peito, que sempre foi lugar de agitação e ânimo para as coisas curiosas que projetam incertezas e rendem discussões infinitas, podendo ser olhadas por vários aspectos. Sabendo disso, ao escrever esse texto, não pretendo que a abordagem que escolhi esteja acabada e compreenda tudo o que pode caber nesse tema.

O meu objetivo é apenas despertar uma conversa sobre o que inicialmente denominei “mágico” e que agora chamo de constituição de uma realidade através da noção do real como produção, invenção. Portanto, trataremos desse gérmen mágico que é a construção de realidades e de mundo, tateando o que parece invisível (o processo dessa feitura). É sobre isso que desejo conversar com o leitor. Em suma, essa pesquisa não quer buscar uma definição do que é o real e nem descrever práticas sociais para justificar a existência de algo, mas quer propor pensamentos sobre o real como produção inseparável do corpo e de processos subjetivos.

Como o leitor poderá ver, fiz a pesquisa em conversas no barco, durante o convívio diário na casa da família que me acolheu no Lago Sapucuá (uma das ilhas de uma comunidade chamada Macedônia), reuniões de equipe à beira do rio, enquanto preparava alimentos compartilhando a cozinha com outras mulheres, entrevistas na escola pública e visitas à casa de antigos moradores. Foi nessas conversas que os ribeirinhos me apresentaram a noção do Encantado e me colocaram em contato com outra relação de tempo, outras perspectivas sobre o conceito de corpo, assuntos dos quais me ocuparei adiante.

Na primeira parte do trabalho estão concentradas informações mais amplas acerca da metodologia de pesquisa adotada e da constituição de um corpo pesquisadora, uma reflexão sobre o que é o campo de pesquisa e também sobre o projeto “Educação Patrimonial em Oriximiná” que nos moveu até lá. Nele, apresento a noção do tempo como elaboração, que é uma discussão que se faz importante permeando todo o contexto dessa pesquisa. Busco articular a noção do tempo como elaboração com a dimensão de processualidade do real, para dizer do real como criação a partir do pensamento de Henri Bergson (2006).

Já na metade do texto há o contraponto entre a noção de humano das sociedades ribeirinhas e a noção de indivíduo das sociedades dominantes, considerando dominantes todas aquelas que exercem poder majoritário (no sentido da manutenção de privilégios) sobre as outras e fazem parte do que chamei de “colonização do real”: uma determinação de regras e leis sobre o mundo em acordo com o próprio funcionamento. Essa passagem tem como principal proposta pensar a relação entre os esquemas limitadores da potência de criação do real e a produção de “identidades individualizantes” conforme Félix Guattari e Suely Rolnik (2013) classificaram os modos de ser indivíduo em culturas dominantes.

A última passagem fala das narrativas ribeirinhas sobre o estado de encantamento e a relação dos moradores da comunidade da Macedônia com os Botos-Cor-De-Rosa como seres encantados, capazes de adotarem uma virtualidade humana. Trata-se da construção de outros caminhos para falar do corpo, no qual os conceitos de devir de Gilles Deleuze (1998), afetação de Bruno Latour (2007) e de perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiro de Castro (2002) foram utilizados para traçar uma linha de pensamento.

Antecipo ao leitor que o Encantado e a Mãe da Mata, duas noções importantes do pensamento ribeirinho que aparecerão nas narrativas dessa pesquisa encontram ressonância em trabalhos anteriores de outros pesquisadores que trouxeram ricas contribuições sobre essas temáticas, são eles Francisco Rente Neto em companhia de Lourdes Gonçalves Furtado (2015) e Raquel Teixeira (2006). Caso o interesse ou a curiosidade de saber um pouco mais sobre eles floresça durante a presente leitura, constam nas referências dessa dissertação e partem de uma visão antropológica que considero complementar e não anulatória da abordagem que construí sobre essas noções pela ótica da produção de subjetividade.

Decidi pensar as noções ribeirinhas pela via da produção de subjetividade principalmente porque ainda há certo receio em tocar nas produções de povos tradicionais através de outra perspectiva que não esteja estritamente vinculada à Cultura e que possa, inclusive, questionar o dualismo entre o pesquisador e o pesquisado.

Quando me refiro à Cultura estou dizendo de um campo de discussões muito vasto sobre as práticas sociais dos povos. Transpassar as análises culturais não quer dizer apaga-las, mas significa considerar a não totalização entre o sujeito e a sociedade qual pertence, e é nesse sentido que a produção cultural e a produção de subjetividade estão próximas e interligadas ao passo que se diferenciam entre si. Produzir cultura é sempre uma produção de subjetividade. No entanto, não aposto em uma subjetividade que possa estar restrita aos domínios da cultura, senão atravessada por ela.

Acredito que quando nos apegamos a um olhar que identifica o outro e se retém a uma identidade cultural nos afastamos da potência dos processos de subjetivação e perdemos a chance de avaliar o olhar que produzimos sobre o outro: o que estamos compondo com ele na pesquisa, ou ainda “o que é a pesquisa?”

Não é meu desejo sustentar nenhum conceito de “universalidade” entre as distintas culturas às quais eu como pesquisadora e os ribeirinhos pertencemos. A ideia não é apagar as diferenças que nos constituem, mas provocar pensamentos de aproximação com os ribeirinhos que permitem a construção de um diálogo entre nós.

Compreendendo que a pesquisa não deve ser um monólogo, quis fazer caber nela narrativas de várias pessoas e por isso considerei trazer os fragmentos do meu diário de campo, onde está parte das conversas com moradores de comunidades amazônicas. É isso o que considero essa pesquisa: o que se pôde fazer de conversas que me instigaram, levando a pensar na produção do real – plano de imanência do mundo e dos seres. Penso que é esse o fio que abraça o trabalho para manter agrupadas as ideias que nele estão.

Parto do argumento de que a cultura é sim um fator a ser considerado nessa pesquisa, mas não determinante. Compreendo que a cultura não é por si só um fator decisivo na produção de mundo porque há uma multiplicidade de forças que faz com que, de fato, o mundo não exista como objeto que possa ser localizado em algo ou alguém.

Pensando o mundo a partir da produção do real, considero que ele está nas relações e que, apesar de não poder ser localizado, também não é algo abstrato, mas espreado em muitas direções: se tentarmos tocar o mundo, o que ele é? Se tentarmos definir em que reside o nosso modo de ser, como faremos? Entendendo que o mundo é um movimento de criação qualquer tentativa de retê-lo em algo ou alguém me escapa. É dessa lógica que surge o termo “produção do real” como dimensão que atravessa a todos, inclusive a mim quando me proponho a pesquisar, cruzando todos os que estão em relação nesse jogo de produzir sentido para a pesquisa e para o mundo.

Fazendo a pesquisa entendi que ela é, antes de tudo, uma produção de sentido para a pesquisadora: “- O que você faz aqui? O que quer aqui?” Foram indagações que eu acostumei ouvir em campo, às quais “fazer uma pesquisa” sempre pareceu uma resposta insuficiente. Quando o tempo de permanência em campo acabou, eu me despedi de uma palafita às margens do Rio Trombetas chorando por não querer abandonar os moradores da casa em que eu fui acolhida - eles haviam sido importantes na minha formação como pesquisadora e com eles criei um vínculo saudável de convívio que me possibilitou repensar o que é fazer pesquisa.

Dona Graça, anfitriã que me acolheu durante o campo, disse um pouco antes da despedida que “- É triste sentir quando a partida está perto”. Mas, ainda que eu tenha lamentado a saudade algumas vezes, nunca me senti indo para longe dos moradores da comunidade da Macedônia porque se cravaram em minha memória.

E, desse jeito, continuam me acompanhando e trazendo novas questões a cada vez que penso nas conversas entre nós, que hoje me são mais importantes do que as respostas que eu buscava.

Transcrevi nos tópicos que seguem alguns trechos das conversas que archivei, de modo que essas pessoas se reinventaram em mim a cada palavra desse texto. Sem dúvidas é uma forma de encontra-las mais uma vez, e também de produzir ruídos em um hiato de cinco anos entre a viagem e essa publicação. Pois acredito que fazer uma pesquisa é também isso: além de operar conceitos, tatear o que até então eu não sabia ouvir e nomeava como “silêncio”.

1.1 DESLOCAMENTOS FLUTUANTES

Tudo começa com a travessia entre dois rios, cinco anos atrás. Há tantas metáforas sobre rios e travessias na literatura e na filosofia que corro o risco de soar redundante. Mas não se trata de um provérbio ou algo do tipo, foi uma vivência que trouxe tantas questões que continua a reverberar até então, desdobrando temas que não se esgotaram com os materiais de pesquisa que produzi anteriormente.

Em expedição para Oriximiná (PA), saí do Centro Universitário de Rio das Ostras (CURO/UFF) com a equipe de pesquisa em extensão do programa “Educação Patrimonial em Oriximiná (PA)”, projeto no qual eu fui bolsista (PROEXT) por dois anos. A viagem tem início por vias terrestres até o aeroporto Galeão (RJ), e desembarque de voo em Manaus (AM). De lá, cruzei o estado do Amazonas de barco em direção ao Pará, percorrendo o Rio Amazonas e o Rio Trombetas, de encontro com povos ribeirinhos às margens da floresta.

O termo ribeirinho foi definido pelos antropólogos Francisco Neto e Lourdes Furtado como “um perfil sociocultural de grupos caboclos que se estabelecem às margens dos rios, num espaço dinâmico que articula as relações de sociabilidade e culturais dentro das particularidades desse espaço” (NETO; FURTADO, 2015, p. 161), dizendo dos povos descendentes de etnias ameríndias, que atualizam as tradições dos seus antepassados e tem como principal característica a relação com o rio, produzindo um modo de organizar a vida que é integrado ao curso das águas, movimentando-se de acordo com os períodos de cheia e esvaziamento, onde o rio é condição e causa de sobrevivência: de onde são tirados os alimentos básicos, por onde se fazem os caminhos, lugar de onde nascem os sentidos para o mundo.

Saindo de Manaus, foram 30 horas de viagem em deslocamento flutuante até o destino de Oriximiná, com pequenas pausas em comunidades portuárias. O trajeto do ponto de partida ao destino da viagem pode ser observado através do mapa a seguir:

Figura 1 – Mapa do Brasil com percurso de viagem



Fonte: mapa ilustrado por Pedro Emanuel Maia, 2017.

O barco no qual eu viajei era de três andares, servindo especificamente para o transporte de passageiros, onde cada um amarra a rede trazida de casa para dormir e conversar. Entre os cafés e os cochilos durante a travessia, passavam como paisagem gigantescas árvores só com a folhagem das copas para fora da superfície do rio, canoas transportando alimentos entre comunidades, palafitas, algumas casas-barco a flutuar sob o espelho d'água e botos (mamíferos de águas doces que se assemelham aos golfinhos) que circundavam os barcos em movimento.

O horizonte desse percurso é de rios tão vastos em extensão que em alguns trechos não é possível alcançar a visão das duas margens ao mesmo tempo, principalmente no período de cheia em que se deu a viagem, quando as águas fluviais sobem muitos metros de altura e transpassam os limites terrestres, deixando parte da floresta submersa.

O apito de partida do barco em despedida do porto de Manaus fez com que eu me desse por conta de que “é isto a viagem” ou, noutras palavras, de que “o campo são os acontecimentos” e não o destino. Portanto, o contexto da travessia é de desfazimento das expectativas criadas sobre um “campo de pesquisa no qual se chegaria” e da percepção de que o campo está se fazendo, sendo construído a todo instante.

A travessia demonstrava que o importante à pesquisa não era a existência de um destino, mas o ato de deslocar-se. Ainda que este fosse um gesto literal, não dependia do percurso, mas de um estado de “ser em campo” que ia se produzindo contato após contato.

Era a primeira vez que eu me experimentava como pesquisadora. E foi esse o meu primeiro contato com a prática do diário de campo utilizado como recurso de pesquisa. Ouvir, transcrever e escrever foram alguns exercícios que ajudaram a esculpir novas percepções, trazendo as inquietações que movem esse texto.

Havia um recorte temático que sustentava as discussões que estávamos fazendo no grupo de pesquisa “Educação Patrimonial em Oriximiná (PA)”, guiando essa expedição. Debatíamos sobre a Educação Patrimonial como prática de ensino adaptada à realidade em que vivem os educandos de comunidades ribeirinhas, quilombolas e indígenas da cidade de Oriximiná e de seus distritos. Entendíamos a Educação Patrimonial como uma ferramenta conceitual, aplicável a uma prática

pedagógica de valorização dos saberes tradicionais, diálogo entre mestres populares e docentes formais, estudo a partir de elementos do cotidiano e da própria história dos discentes.

Apesar de já haver, em tese, uma política pública educacional direcionada pelo Governo a respeito da não padronização escolar através do projeto “Educação no Campo”, esse modelo ainda era genérico frente à singularidade de povos ribeirinhos, quilombolas e indígenas. Cada uma das comunidades possuía a sua paisagem, questões sociais, história, e até mesmo a língua (no caso de algumas etnias) para que fossem simplificadas, grosso modo, à educação rural.

Por essa causa o projeto “Educação Patrimonial em Oriximiná/PA” desenvolvia módulos de formação pedagógica com os docentes das escolas interessados no tema da Educação Patrimonial, com o intuito de fomentar a produção de práticas pedagógicas autônomas, no sentido da ampliação para além da cartilha de conteúdo que advém do modelo educacional da pedagogia no campo.

Principalmente, a proposta era uma análise das intervenções culturais que já existem nas práticas de ensino, tendo em vista que o modelo educacional proposto pelo Governo não atende completamente às demandas ou não corresponde ao modo de vida das populações e, portanto, necessita da quebra de alguns protocolos para que a Escola funcione. O diálogo com o corpo docente das escolas dos distritos era sobre como potencializar o que funciona na prática através da Educação Patrimonial, ou seja, como “aproveitar” em sala de aula aquilo que parece um desvio da “formação normal”.

Um dos objetivos do projeto que desenvolvíamos era pensar a construção do Ensino através da vivência em comunidade, incluindo os saberes de membros populares que são formadores de opinião ou líderes comunitários, comumente desconsiderados pela educação normativa, essa que opta pela padronização dos conhecimentos e eleição dos saberes antropocêntricos aplicados em sala de aula.

Para mapear docentes, mestres populares e saberes tradicionais, norteávamo-nos pelo conceito de etnografia. Trabalhávamos com a escolha de informantes locais para tecer diálogo e conseguir inserção nas comunidades, utilizando o diário de campo como suporte de análises do que acontecia no processo da pesquisa.

Na “A interpretação das Culturas” Clifford Geertz (2008) traz reflexões acerca do que é a etnografia como prática de pesquisa, apontando-a não como uma técnica e sim como um modo de estabelecer relações em campo que consiste em participar do cotidiano da comunidade pesquisada e anotar os acontecimentos em um diário de modo a, posteriormente, tecer uma interpretação dos sistemas simbólicos que despontam na experiência.

Enfatiza ainda que a interpretação não é uma coleta de dados, uma vez que o etnógrafo deve saber distinguir significados e analisar as intencionalidades das ações sociais. Entretanto, apesar da densidade das análises de interpretação, destaca que é preciso levar em conta que as interpretações serão sempre ficcionais segundo o significado original do termo *ficção*: algo que está sendo modelado, destacando que há escolhas de narrativa ao invés de partir de um pressuposto da verdade.

Assim, Geertz (2008) entende que o etnógrafo *inscreve* o discurso social ao qual se propôs pesquisar por meio de um exercício de marginalização da observação, no sentido do pesquisador colocar-se à margem daquilo que se observa, de produzir um olhar distanciado sob a mediação de um ou mais informantes (pessoas participantes da comunidade pesquisada que interpelam a pesquisa).

Em alinhamento com esse pensamento sobre a etnografia, a nossa equipe apoiava-se na leitura de diários de campo dos pesquisadores que haviam ido ao campo anteriormente, e também estava em diálogo com educadores de Oriximiná há algum tempo antes da viagem, por considera-los possíveis informantes ou interessados na pesquisa – apesar de sabermos que a definição dos informantes e interessados é imprevisível visto que se trata de um afinamento entre cada pesquisador, pessoa da comunidade e o modo como a pesquisa é realizada.

Fizemos o contato com os educadores mantendo em mente que os arranjos anteriores à ida ao campo seriam provisórios. O que aquele contato nos dava eram apenas alguns desenhos do que poderia ser usado como recurso de atividade para levantar questões com discentes e docentes das escolas de Oriximiná e garantia que pudéssemos fazer planos mínimos, já sabendo que o diário de campo como dispositivo de pesquisa diz de outro modo de construir o campo, que não é o do planejamento organizacional, mas de um planejamento “orgânico” que tem o tempo presente como substância das ações.

O diário de campo não é apenas uma ferramenta de anotação das observações, é uma maneira de fazer pesquisa que nos inclui e que utiliza da escrita como elaboração dos processos vividos. Nesse sentido, é um dispositivo de invenção, de construção de uma narrativa, e da formação de uma pesquisadora (no meu caso).

Ao utilizá-lo, afirma-se que não há um “campo” isolado da pesquisadora, porque não se considera que o campo é um lugar à espera de ser descoberto pela captura de um olhar neutro e original. Do contrário, a prática do diário de campo consiste em formular análises sobre um olhar capturado, onde as percepções e posturas da pesquisadora servem como elaboração das temáticas com que se dá de encontro, possibilitando inflexões sobre as mesmas.

Exige a construção de uma postura e estado de atenção voltado para todas as escolhas feitas e, conseqüentemente, para os efeitos que são desencadeados a partir delas. Assim, não se pode falar de uma pesquisadora neutra e espectadora do outro, mas atravessada por ele. A prática de escrita no diário nos coloca em primeiro plano, como atores da narrativa, pesquisadores participantes e interventivos.

Sobre a temática da Educação Patrimonial e a experiência nas escolas públicas mapeadas, publicamos posteriormente à viagem o livro chamado “Cadernos de Cultura e Educação para o Patrimônio - volume II”, que consta nas referências do presente trabalho. Contudo, a diversidade de assuntos com os quais dei de encontro na viagem transpassou o contorno do tema da Educação Patrimonial e me motivou a escrever sobre outras questões despertadas a partir de então.

Ao todo, essa viagem totaliza o período aproximado de um mês, contabilizando o tempo de deslocamento, a passagem pela base de pesquisa da Unidade Avançada José Veríssimo (UAV) no coração da cidade de Oriximiná, a permanência em campo nas comunidades dos distritos, e o trajeto de volta para casa que fizemos em pausas: de Oriximiná para Santarém, de lá até Belém do Pará e de Belém em retorno para o estado do Rio de Janeiro. Tenho dificuldade em ser precisa quanto ao tempo específico de duração da viagem por, principalmente, sentir que vivenciava outra dimensão do tempo, mas sobre essa experiência narrarei adiante.

A experiência com os povos ribeirinhos da Amazônia inaugura essa discussão porque é através dela que começo a pensar nas noções de corpo, subjetividade e produção do real, temática que objetivo levantar ao longo deste trabalho. Para

escrevê-lo, acesso novamente o material do meu diário de pesquisa, o material audiovisual produzido nas comunidades, trechos de entrevistas feitas em campo, e conjuntamente vou tecendo análises que só pude fazer agora, a partir das discussões levantadas e das bibliografias lidas durante o processo de mestrado, que dão o embasamento teórico e conceitual da nova pesquisa.

Rede para dormir, repelente, sapatos que protegessem os pés e fossem impermeáveis, gravador de áudio, roupas que permitissem muita mobilidade, máquina fotográfica, livros de referência, canetas e cadernos que viriam a ser diários de pesquisa foram algumas coisas que decidi serem de grande importância levar comigo na bagagem para essa viagem.

A travessia era, sobretudo, para outra experiência de realidade. O contato com uma infinidade de estórias encantadas e causos desconhecidos dizia de um real não como dado empírico, mas como produção. Utilizo a palavra “causo” porque não encontro outra para me referir às narrativas de experiências dos ribeirinhos.

De acordo com o Dicionário Priberam da língua portuguesa, o significado da palavra “causo” é apresentado como história que pode representar fatos verídicos ou não, e é sobre essa dúvida que venho falar. Esse texto começa com o espanto da narrativa do outro, e busca desenvolver-se a partir da problematização acerca do real como produção.

A maior parte do tempo enquanto estive ouvindo os causos das comunidades em que estive eu sentia que daquele mundo eu conhecia muito pouco, embora noutros momentos eu pudesse compartilhar a sensação de comum até mesmo nas pequenas coisas. A partilha do mundo parece óbvia e natural quando estamos com os nossos pares, mas é no deslocamento dessa zona de conforto que modos de compartilhamento precisam ser inventados e fazem-nos ver que há mais mundos por vir do que suspeitamos. Nessa primeira passagem do texto, iremos nos debruçar sobre a construção do mundo como partilha coletiva e apresentar a primeira etapa da viagem.

As pessoas do barco em que eu fazia a travessia referiam-se a mim e à equipe que me acompanhava como um povo “de lá”, talvez em referência ao Sudeste. Riam e diziam que erámos todos muito parecidos entre nós do nosso grupo, e nessas

conversas se acentuava uma diferença entre a equipe e os ribeirinhos, ou uma percepção primeiramente voltada para essa questão.

Compartilhávamos conversas sobre os motivos das nossas viagens, impressões que tínhamos uns dos outros, sobre o funcionamento do barco, coisas a fazer quando estivéssemos em terra firme e, pouco a pouco, surgiam novos elementos para as conversas. No caminho, ouvi sobre o movimento do rio, comparações com a cheia do ano anterior, e foi o assunto do rio que trouxe os causos sobre os botos, metamorfoses de animais em humanos, comunicação dos nativos com elementos da natureza, desfazimento de feitiços e uso de plantas para rezas de cura.

“Isso é impossível”, ousei pensar sobre algumas narrativas que chegavam até mim. Mas, à parte o que eu considerasse, os relatos continuavam a se reinventar com riqueza de detalhes e testemunhas (narradores). Falo de reinvenção porque as histórias que são narradas nessa região são referências coletivas relacionadas a valores e práticas compartilhadas, que quando transmitidas dos mais velhos aos mais novos são moduladas de acordo com as situações vividas e, por isso, ganham novos elementos. Penso serem as próprias modulações das narrativas dos sujeitos que fazem com que a tradição se mantenha, porque atualizam a memória popular através da oralidade e o fazem com elementos do presente.

A tradição é a ontologia do presente, é o que conecta as gerações e constitui um plano coletivo que é chamado de memória. São essas narrativas que constroem uma história, valores, noções éticas e estéticas. Consoante a esse pensamento, o sociólogo Maurice Halbwachs afirma que a memória é produzida coletivamente (através do outro e para o outro) em busca da criação do comum, o plano em que se pode partilhar o mundo:

Se a nossa impressão pode se basear não apenas na nossa lembrança, mas também na de outros, nossa confiança na exatidão de nossa recordação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada não apenas pela mesma pessoa, mas por muitas (HALBWACHS, 2006, p.29).

A memória é o que constitui o coletivo, as noções do comum, do que é conhecido e *re-conhecido* grupalmente, produzindo as tradições. Por sua vez a tradição se reinventa porque não está dissociada dos modos de vida em sociedade e também da composição dos corpos, que são marcados pela vida comunitária e pelas

narrativas que estão em conexão com o passado através do plano coletivo da memória.

Por considerar que as narrativas são construções de mundo e atualizações das tradições que produzem o real é que decidi trazer nessa publicação os fragmentos de conversas que tive em campo, alinhando esses discursos na mesma margem de importância que referencia o corpo desse texto. Ao longo dele, o leitor irá encontrar as falas dos moradores da comunidade da Macedônia e dos seus arredores (especialmente do Lago Sapucúá, onde está a casa em que fiquei durante a pesquisa *in loco*), ilhas distritos do município de Oriximiná (PA).

O que chamo de tradição não são práticas estagnadas ou imutáveis. Pelo contrário, o reconhecimento da tradição no caso das histórias narradas diz de uma produção que é pura conexão com o presente, já que é através da relação com o outro que a memória mantém o elo com a atualidade e se atualiza, e é através da narrativa que o sujeito inventa a si mesmo, dando surgimento ao mundo como sentido.

Quando falo da tradição reinventada pela oralidade e da produção de um corpo coletivo atravessado pela memória, falo da constituição de um mundo em conexão com o passado. A atualização dele se dá através dos novos elementos que permeiam a subjetividade produzida em um período histórico, pela inevitável composição de novas relações e experiências. São as experiências que dão origem às variações e modulações nas tradições, assim garantindo a continuação das mesmas.

Não há tradição que se mantenha idêntica ao passado, uma vez que o tempo é dinâmico (como irei abordar adiante) e que a tentativa de resistir a ele é uma simulação. Por isso, digo que a tradição se mantém somente através das modificações que surgem com a ação do tempo. O tempo não as torna menos verdadeiras, pelo contrário, a tradição é uma composição com o tempo.

Na travessia do estado do Amazonas ao estado do Pará, escutei muitas narrativas de pessoas que haviam sido seduzidas pelo Boto Cor-De-Rosa (animal típico desse habitat, assim chamado em virtude do tom rosado da pele) e levadas ao fundo do rio em estado de *encantamento*, morrendo afogadas. A maneira como isso acontecia variava de acordo com cada caso, mas todas as narrativas tinham como fundamento certa noção de humanidade como potência de socialização. Desse modo, os

animais eram apresentados também como humanos e compunham a “sociedade” porque existiam em relação e socializavam com os moradores.

Nos intervalos entre pequenas comunidades portuárias, ambulantes vendiam óleos e poções feitas a partir de pedaços miúdos dos genitais dos Botos Cor-de-Rosa para mulheres “segurarem marido”. As poções eram comercializadas em pequenos frascos e prometiam transferir os poderes de encantamento e sedução a quem os usasse. Em conversas com os meus vizinhos de rede enquanto ainda estava no barco, fui alertada muitas vezes sobre os riscos de fazer o campo de pesquisa às margens do rio, por causa da proximidade com os botos:

“- Não pergunte sobre o boto Fornalha quando estiver em qualquer comunidade da margem do rio.”

“- Durma com uma cabeça de alho junto a você na rede, para te proteger.”

“- Não entre no rio se estiver menstruada, porque isso atrai o Boto Cor-De-Rosa e má sorte para a comunidade. Se o mal pega, alguém pode cair doente” (Fragmentos do diário de campo).

Através dessas narrativas fui tomando conhecimento da organização do modo de vida naquele lugar, das práticas culturais e da importância social de algumas pessoas, tais como as rezadeiras ou benzedeiros, que desmanchavam feitiços de má sorte e traziam à lucidez pessoas em estado de encantamento, em rituais de orações e uso de ervas.

O que eu achava curioso é que eu me hospedaria em uma palafita localizada na região do Lago Sapucaá que fica na comunidade da Macedônia, onde arraias, piranhas e jacarés existem (disso eu soube mais tarde). No entanto, sobre estes animais nada foi dito previamente.

As advertências sobre os Botos Cor-De-Rosa foram tantas que ganharam notoriedade no meu diário de campo. Eu as percebia como tradição local, e por vezes me reconheci em um estado de expectativa tão grande como ouvinte que queria encontrar “justificativas” para aquilo que me contavam. Noutras, lidei comigo escrevendo sobre o tema com muito interesse, apesar da incredulidade.

“Eu recebo tantos avisos sobre o Boto Cor-De-Rosa, que quase torço para que ele apareça do jeito que me dizem. Não me parece possível que eu viva essa

experiência, e eu me pergunto o tempo inteiro: o que faz dessa experiência possível?” (Fragmento do diário de campo).

As noções de real entre os ribeirinhos e eu eram divergentes. As experiências que eu havia vivido não compartilhavam de estados de encantamento e animais que podem vir a ser humanos. Em minha cabeça uma pergunta ainda envolta por uma nuvem de fumaça começava a querer emergir - o que nos separava de viver uma experiência de realidade que fosse comum? Haveria algum ponto em que pudéssemos acordar “isto é” ou “isto não é real?”

Todavia, essas perguntas não me satisfaziam em profundidade. Eu tateava a curiosidade que surgia, e esperava que a fumaça que envolvia os meus pensamentos ficasse menos espessa para poder entender o que eu atingiria com as perguntas que despontavam no meu diário de campo.

De início, preocupava-me ser acometida pela malária, assim como ocorrera com outro pesquisador que estava internado no hospital da sede dos portos em Oriximiná. E por isso eu estava atenta aos mosquitos como possíveis transmissores das doenças divulgadas pelas campanhas de Saúde do Governo. No entanto, o único perigo que a população me apresentava era o contato com os botos, coisa que eu deveria tratar com gravidade e importância, para não desrespeitar a tradição.

Assim como a noção de “real”, as noções de “risco” entre os ribeirinhos e eu eram completamente díspares. Tínhamos corpos diferentes não somente em composição física, mas no modo de estar no mundo, que produz outras noções de perigo e habilidades.

Os corpos diferiam porque todos os conhecimentos que acumulamos não partiam da mesma organização do mundo. Até mesmo as nossas noções de males e doenças eram outras, sobretudo, porque a nossa perspectiva de mundo e a atenção para o presente que nos cercava diferia.

A forma como organizamos o mundo categorizando os seres e as coisas também pode ser chamada de cosmologia, um conceito que deriva da Astronomia e que já foi muito discutido pela Filosofia, ganhando na Antropologia um sentido atrelado à forma como as organizações sociais e culturais se dão a partir da eleição de normas que regem o mundo e conceituam o meio ambiente.

Uma cosmologia sempre está ligada a uma mitologia, afirma Philippe Descola (1997) em “Ecologia e Cosmologia”, uma obra que visa discutir a integração entre Cultura e Natureza, defendendo que o que chamamos de natureza sempre é um sujeito de relação social. O cosmos ao qual esse conceito de cosmologia se refere é o efeito da relação que engloba os sujeitos e o mundo por eles criado, de maneira a produzir formas de ser e estabelecer práticas sociais que regularizam concepções acerca do mundo.

A cosmologia da qual provavelmente o leitor (se for alguém inserido em uma sociedade majoritária) e eu pertencemos tem como princípio o naturalismo, quer dizer, uma organização do mundo que parte do pressuposto de que a natureza existe como instância que não é humana e que nos concebe como apartados do meio ambiente.

Já os ribeirinhos, assim como a grande parte das populações amazônicas, partem do pressuposto cosmológico de que a natureza é dotada de aspectos humanos e esse princípio organizador faz com que a identidade dos vivos, dos mortos, das plantas, dos animais seja completamente relacional. Ou, como disse Descola a respeito dessa visão:

Esse hiper-relativismo perceptivo dá às cosmologias amazônicas um caráter decididamente antropocêntrico, na medida em que a visão da humanidade sobre o mundo não é de uma espécie dominante que subordina todas as outras à sua própria reprodução, mas antes a que poderia ser própria de uma espécie de ecossistema transcendental, que teria consciência da totalidade das interações em seu interior (DESCOLA, 1997, p. 249).

Isso pode ser traduzido, em meu entendimento, em uma visão de interdependência entre todos os seres em que a cosmologia amazônica se apoia, produzindo a ideia de que o universo é sustentado por uma totalidade que equilibra um sistema constituído igualmente por pessoas, outros animais e entidades como humanos.

Além desse outro entendimento, o contato com os viajantes do barco pela primeira vez me tirava da ignorância de pensar que as histórias sobre o Boto Cor-de-Rosa (que chegaram até mim no período da infância como uma alegoria do “folclore” brasileiro) não eram uma coisa do passado e, em lugar disso, afirmava que constituíam um mundo sobre o qual eu não possuía a mínima proximidade.

Tratar a realidade de um povo como uma lenda folclórica significa infantilizá-lo, no sentido mais débil que essa palavra traz. Fazer isso se traduz em eleger uma

perspectiva cosmológica como regra e acreditar que há somente um regime de produção do real, classificando os demais como “alegoria” ou “experiência fora da realidade”, sem considerar que as narrativas da realidade (qualquer ela seja) dizem da produção de modos de vida e da constituição do mundo.

Quanto mais o barco adentrava o rio caudaloso e eu prosseguia as minhas prosas com os outros navegantes, descortinava-se à minha frente o véu para outra dimensão do real. Conforme o tempo passava, os rumores sobre a malária ficavam em mim cada vez mais esquecidos até perderem completamente o sentido.

Os ribeirinhos possuíam métodos próprios para lidar não somente com os mosquitos, mas também com tudo aquilo que eu não conhecia. E, à medida que eu ia forjando o meu corpo-pesquisadora, que opera alterando o próprio estado de atenção, em um desmanchar de noções prévias a cada contato, reaprendendo a me portar, proteger e perceber o campo, eu também confiava mais no que estava acontecendo.

Ter “fé” no que estava acontecendo foi o que me encorajou a escrever sobre a experiência. Brinco com o termo fé, porque era necessário colocar em questão o que eu chamava de “racionalidade”. Percebendo que no critério do que “é racional ou não” eu elegia modos de confeccionar a verdade, de tecê-la, ouvir aquelas narrativas me exigia parar de “olhar para as mãos do outro querendo encontrar um truque na sua confecção da verdade” e me esvaziar dos valores etnocêntricos que eu elegia como elementos na tessitura dos meus parâmetros de racionalidade, ou normalidade.

Por mais que eu não pudesse entender inteiramente as histórias que me contavam, o que eu ouvia me tomava e emocionava. O que eu achava interessante não era a fidedignidade dessas histórias, mas a constituição delas. Aparecia para mim o narrador e a narrativa se inventando juntos e expressando conjuntos de tradições, memórias e práticas compartilhadas.

As práticas compartilhadas nas narrativas que ouvi dizem de uma composição entre perspectiva e paisagem, de um mundo inventado. “Como isso se dá?” A minha preocupação já não era mais com a correspondência a um real verdadeiro, mas em entender as narrativas como modo de produzir conhecimento naquelas

comunidades. E foi assim que comecei a levantar o problema do real como plano de constituição do mundo.

Certa noite, durante o tempo de campo na comunidade ribeirinha do Lago Sapucúá, eu sentei no trapiche da casa onde fui acolhida para observar as constelações. O trapiche é uma plataforma de madeira suspensa, uma estrutura intermediária entre a casa e o rio. É um lugar de pesca, de tomar banho, de espera, do aportar de barcos e canoas, e também de exposição a riscos por ser uma extensão da casa sobre as águas de mistérios fundos.

Há a crença de uma cobra gigante chamada Kumã que protege o rio como um ser mestre. Para os ribeirinhos, Kumã não é um animal visível e nem invisível, crê-se que habita as águas e, quando visto, representa um estado de consciência perigoso que as pessoas estão sujeitas: o encantamento. Sobre a noção de encantamento me aprofundarei especificamente na última passagem desse texto, antes das considerações.

Figura 2 – O trapiche e a cadeira para banho



Fonte: fotografia elaborada por Johnny Menezes Alvarez, 2012.

A fotografia acima retrata a cadeira que era utilizada para auxiliar os procedimentos de banho, que é tomado de roupa e se faz puxando a água do rio com o balde, um

dos principais usos do trapiche. Por não temer a Cobra Kumã ou os botos, o uso que eu dava naquela noite ao trapiche era novo: olhar estrelas.

Aproveitava a escuridão da noite para ver melhor as constelações e nebulosas. Não havia luz elétrica na comunidade e, por isso, o espelho d'água à minha volta parecia um duplo do céu, refletindo o pontilhado de estrelas que englobava uma paisagem fundida no horizonte que o escuro não permitia delimitar.

Senti como se estivesse no útero do mundo, tal se ele fosse assim mesmo: líquido e estelar. A não interferência de fonte de luz elétrica me possibilitava ver o maior número de estrelas cadentes que já vi atravessarem a escuridão. Eram muitas por minuto. De um sem número, que na poluição visual do meio urbano jamais podemos perceber.

“Aqui consigo ver mais estrelas do que noutros lugares em que já estive”, concluí. E isso me serviu como uma referência interessante para muitas coisas. Foi então que pensei em quantos “céus” eu deixava de enxergar por estar sob certas luzes. Já que, por vezes, esquecemos que a Ciência, a Medicina, a Religião, a Cultura e demais saberes instituídos em nossas sociedades são produções tais como a de povoados isolados e de povos antigos, e podem operar tal como luzes ofuscantes.

As luzes das estrelas, assim como as luzes da cidade, produzem perspectivas sobre o céu, embora sejam diferentes. De certo, não se tratava de um “céu originário” que havia permanecido intacto à minha espera para revelar alguma verdade. Mas o céu que se produziu naquela noite trouxe uma nova conexão, e talvez fosse a sensação de perder os limites do chão e do céu no horizonte do rio que me causava tudo aquilo. Eu via o céu multiplicado no reflexo d'água abaixo dos meus pés, e isso era belo. Quando amanheceu, o céu já era outro e o rio tinha outras cores.

A mudança das percepções é um ponto crucial para que possamos conversar sobre a desnaturalização de conhecimentos com os quais estamos habituados. Só quando abrimos mão da certeza desses conhecimentos é que podemos tratar do real como plano de produção em composição.

E já que a pesquisa não está fora da realidade, sendo um real que se constitui como encontro de horizontes, falar sobre o meu processo de formação como pesquisadora é fundamental no que diz respeito à formação de um campo de pesquisa e da

problemática que proponho. Sendo esta: como a constituição do corpo e da subjetividade opera na produção do real?

1.2 O CORPO-PESQUISADORA

No ano anterior à expedição até Oriximiná eu havia discutido com os companheiros do grupo de pesquisa “o que era mergulhar no campo de pesquisa e da etnografia?”, mas até então essas conversas aconteciam num solo que nos parecia estável. Ou pelo menos ainda não estávamos cercados por muita água.

Quando saímos da margem do porto de Manaus, à medida que o tempo passava, deparamo-nos com situações em que tudo era inédito e onde nós éramos inéditos a nós mesmos frente aos acontecimentos, às experiências desconhecidas, ao desgaste físico, a proximidade de rede com estranhos, a necessidade de criar modos de organização para comer, dormir e ir ao banheiro em um barco lotado de passageiros.

Nas conversas teóricas sobre a pesquisa, poucas vezes falávamos sobre o corpo. Não à toa, tendo em vista que herdamos das instituições da Igreja, da Ciência e da Escola a prática de dissecação da utilidade do corpo, culminando em uma determinada apropriação dele que está repleta do desejo de apagamento de algumas necessidades. E, justamente, na travessia de barco as intervenções passavam pelas urgências do corpo de modo que era muito difícil negá-las, em um ambiente nada parecido com as nossas zonas de conforto.

Na condição de navegação, hábitos necessitavam ser forçosamente abandonados para a adaptação, tornando emergencial para mim a discussão de que não há outro lugar de intervenção que não seja o corpo. A saída da zona de conforto trazia atenção ao corpo de tal forma que era impossível desconsiderá-lo na pesquisa.

Lidávamos com reações ao calor equatorial, ao movimento do barco, picadas de insetos, paisagens deslumbrantes e tudo o que pudesse contribuir para avivar o corpo em estímulos variáveis entre o incômodo e a surpresa. Tornava-se necessário saber como adequar-se àquele meio, não apenas socialmente como também fisicamente.

O preparo do corpo era exigido no ritmo dos acontecimentos, sem pausas ou avisos, estávamos nos fabricando para estarmos à altura do que nos acontecia. Esse tempo que chamei de “ritmo dos acontecimentos” é o próprio fazer de si e do mundo em invenção. O ritmo dos acontecimentos não nos dava a oportunidade de digerir o que

estava se processando, e o corpo era atualização da pura novidade de um território inédito.

Quando me refiro ao corpo não estou dizendo apenas do corpo fisiológico, faço isso sem reduzi-lo ao organismo. Parafraseando a maneira como Foucault (2013) descreveu o corpo: “lugar do qual se irradiam todos os possíveis”, objetivo falar do corpo como produção de si no mundo, através do qual fabricamos relações com os outros.

Certas noções de corpo se apresentam como o problema da pesquisa, partindo do princípio de que o corpo é ao mesmo tempo efeito do processo de subjetivação do sujeito e também produtor de subjetividade. O corpo como o que nos constitui na conexão com o mundo é ao mesmo tempo o efeito e a causa do que Guattari e Rolnik (2013) chamaram de “atividades de semiotização”, dizendo que a maneira como o sujeito se relaciona com o mundo afeta diretamente a produção de capacidades de percepção, memória, vontades, nos modos de existir e nos modos como o real se produz.

São atividades de semiotização todas as experiências sociais que produzem sentido para o mundo (a linguagem, a ocupação dos espaços, a vivência em comunidade, as formas de relacionamento adotadas, etc.). É essa fabricação dos sentidos e dos efeitos que são gerados a partir das noções construídas que Guattari e Rolnik (2013) nomeiam semiótica, isso é, a maneira como os modelos sociais e a produção dos discursos operam modos de estar no mundo e instituem realidades, referenciando percepções e criando territórios, produzindo sujeitos e planos de partilha do sensível.

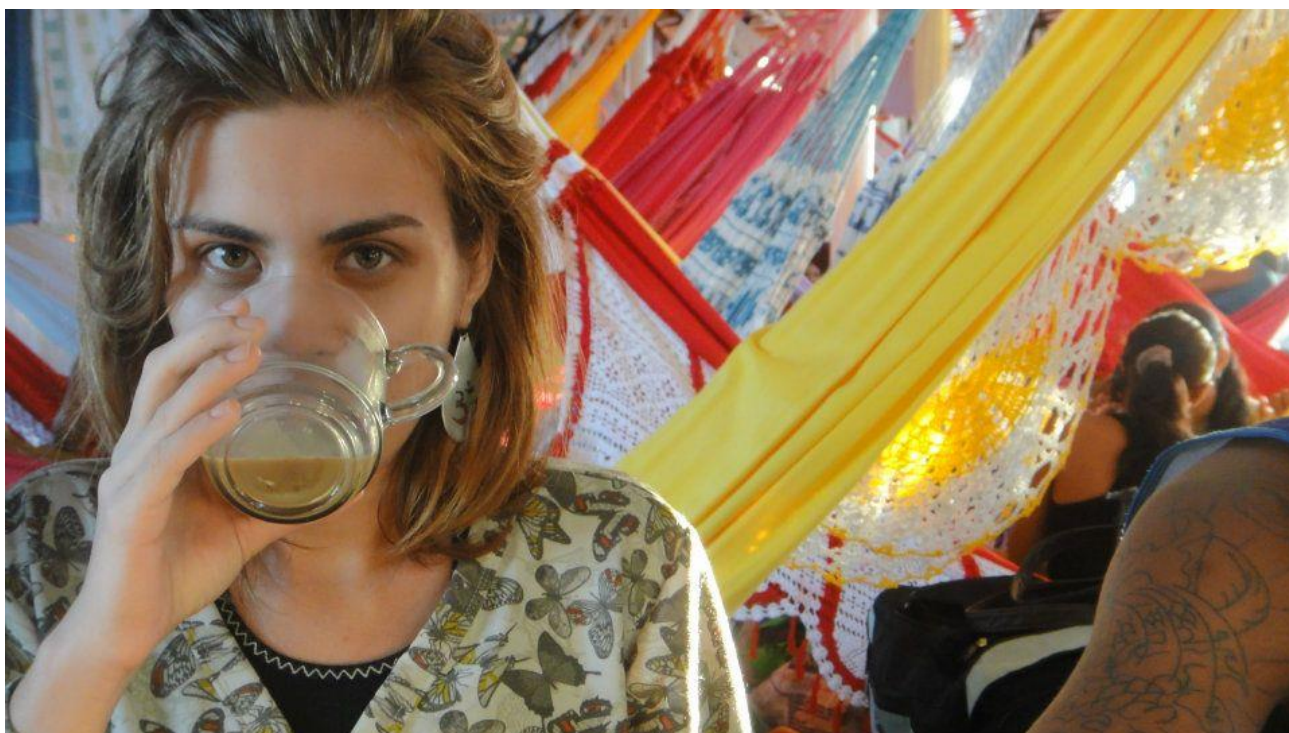
A travessia de barco nos ajuda a pensar a fabricação do real pelo viés da semiótica, uma vez que a dificuldade de adaptação àquele meio consistia justamente em transpor-se a um território com o qual eu não possuía nenhum vínculo, nenhuma relação anterior e por isso me colocava em uma nova atividade de semiotização ou certa produção de um “novo” modo de vida.

Apesar de ter crescido em uma aldeia de pescadores e de, ao longo da vida, ter muito contato com barcos em navegação não era somente o caminho inédito, mas também a ocasião que trazia a nova experiência. Sem dúvidas, estar construindo um corpo-pesquisadora era a principal atividade semiótica que ali se produzia. Novas

relações eram estabelecidas com o outro e comigo mesma, e a cada vez que novas atividades eram forjadas novas percepções emergiam desse processo. Escrevi no meu diário de campo todas as percepções, sensações, incômodos e êxtases que dizem das alterações de estado às quais me submeti:

“É proibido casal dormir na mesma rede”, diz a placa afixada no barco. Mais cedo, pude ver o encontro do Rio Negro e do Rio Solimões. Agora a noite todas as luzes se apagaram e não consigo ver nada lá fora. O barulho do motor ecoa e o casco rompendo o rio é de uma sonoridade fresca. Alguém ronca na rede ao lado e algumas crianças choram no colo de suas mães, que estão deitadas nas redes, assim como eu. As redes quando balançam produzem rangidos e as cordas que as sustentam às vezes estalam. Estranhamente não me sinto ao relento nesse breu, penso que talvez seja a quantidade de pessoas à minha volta e o fato de estar surpresa com a cordialidade desse povo. Há uma excelência no modo como conseguem se organizar em espaços pequenos e transitórios, especialmente na mesa onde servem a comida e não há lugar para todos de uma vez. Um acordo silencioso, que estou aprendendo a cada vez que vou comer, define quem serão as pessoas priorizadas” (Fragmento do diário de campo).

Figura 3 – Mesa do café da manhã no barco de passageiros



Fonte: fotografia elaborada por Renata Cabral, 2012.

1.3 TEMPO INTENSIVO E TEMPO COMO ELABORAÇÃO

Quando menciono que o deslocamento durou trinta horas de viagem não quero dar ênfase ao tempo cronológico, mas a um tempo intensivo ou “tempo dos acontecimentos”, como chamei. O que estou chamando de tempo intensivo é o tempo das sensações, quando ocupamo-nos do tempo que dura em nós, nos acontecimentos. É o tempo da surpresa, do estranhamento, do estar em campo e, mais precisamente, o tempo presente.

A percepção do tempo intensivo é a percepção do tempo indissociável do corpo, a urgente presença de si mesmo, que rompe com a transcendência da vida e facilita a compreensão do tempo como elaboração e do real como produção.

As sensações durante a travessia entre os rios evidenciavam que quando nos deslocamos de um tempo instituído (seja o tempo cronológico, o tempo de produção do trabalho, ou de aceleração do mercado capitalista) é muito mais fácil que se consiga desfazer os automatismos, produzir outras atividades semióticas e, portanto, novas percepções.

Através do desfazimento dos automatismos das percepções que conservam o real como dado é que podemos acessar a processualidade do mesmo. O leitor pode notar que a ideia do real como plano de constituição é imbuída da noção de tempo como elaboração: coisa em duração, que se está formando, onde o corpo é pura potência porque se vai fabricando no encontro com o mundo que também está sendo produzido.

A travessia entre os rios não é só uma figura de linguagem que compõe o texto, e sim uma experiência de tempo intensivo e também de tempo como elaboração. Com o apoio do pensamento de Henri Bergson (2006), na obra “O pensamento e o movente” falarei do tempo como elaboração, assumindo que o mundo, os corpos, as subjetividades e o real não estão dados, mas em processo, compondo-se e recompondo-se simultaneamente.

É comum que de início o leitor encontre certa dificuldade em fazer a relação da fabricação da subjetividade, do corpo e do mundo em elaboração conjunta, justamente porque não temos a emergência do mundo como pressuposto

cosmológico. Há uma série de históricas produções dicotômicas que contribuem para essa dificuldade.

Peço licença para tecer uma análise dessa dificuldade através de um parêntese que se estenderá nas páginas seguintes sobre o funcionamento da subjetividade polarizada, fabricada por processos e cognições parcas na habilidade de acessar relações entre a produção de si e do mundo. Nessa debilidade inicial, incluo a mim mesma, de modo que isso ajudará o leitor a entender de que lugar eu falo e os problemas com os quais essa pesquisa encontrou. Apesar de não ser óbvia, a elaboração do corpo e da subjetividade em conjunto com o mundo não é um processo invisível ou imaterial, mas que exige análise para ser percebido.

Falar do tempo como elaboração significa contra argumentar a ideia de “real estável”, uma concepção de tempo linear reforçada pelas subjetividades cristã e/ou científica, principais influências de organização do pensamento que se apresenta como dominante no ocidente.

Tais organizações afirmam a ideia do tempo transcendente, anterior ao humano. Isso é, falam de um “estado de origem” do mundo como objeto à parte do humano, seja pela narrativa religiosa da criação de um Deus em seu sétimo dia de trabalho ou pela narrativa científica de uma explosão cósmica que dá origem ao espaço e o tempo.

O problema da separação do espaço e do tempo como coisas “externas ao humano” é que nessa concepção do “fora” o mundo é visto como recurso do qual se pode usufruir, e não como plano de criação e coemergência.

Quando estive nas comunidades ribeirinhas, encontrei com outras produções de mundo. Não quero dizer com isso que há uma maneira correta de pensá-lo ou que há uma separação entre “o mundo de lá” e “o mundo daqui”, como as primeiras conversas com os ribeirinhos levavam a crer.

Chamo a atenção para o fato de que nas comunidades ribeirinhas o contato com maquinários e tecnologias avançadas são infinitamente reduzidos em comparação ao meio urbano. Tendo em vista que os maquinários e tecnologias são ferramentas de semiotização, isso (mas não apenas isso) já diferencia as nossas realidades. Nesse sentido, apresento a concepção de realidade como algo que se instaurou – sendo um efeito de produção, para dizer que não são os mundos que estão

separados e sim a configuração dos modos de vida, de produção de conhecimento e de percepção, ou seja, o que nos diferencia é o que foi instituído. Por outro lado, eu e os ribeirinhos nos aproximamos na capacidade de composição dos processos instituintes.

Se a realidade é o que se instituiu, o real é sempre outra coisa, é um plano complexo e múltiplo do que se está criando, é processo. Nesse sentido, a diferença entre os ribeirinhos e eu estava na experiência de um real (modo de vida) e não na capacidade de criar o real, pelo contrário, partilhávamos da mesma habilidade de produzi-lo. Essa “capacidade” nos aproxima.

Por isso, é um equívoco dizer que existe um real que é “de lá”, como em uma polarização de mundos. Os ribeirinhos também não possuem salvo conduto dos efeitos das suas produções, assim como eu. E esse contato aos poucos foi denunciando um aspecto ficcional do real, interpelando o que parecia ser “o meu mundo”. Na aproximação com os outros eu via que esse “mundo diviso” não existia. Eu apenas estava ali, com o mundo mais uma vez se confeccionando naquele contato, e dessa com novas dinâmicas e novos ritmos.

Deparei-me com outra concepção de humano, que me ajudou a formular outros pensamentos sobre a imanência. Certamente, há um grande salto entre o modo como toda essa vivência me atravessa e as concepções dos ribeirinhos, mas não se trata de afirmar que “incorporei” o conhecimento deles, quero dizer apenas das composições que fiz a partir do que ouvi, toquei, pensei, vi... porque estar com eles também me fazia olhar para mim e para as noções dos grupos a que pertencço.

Para parte da população às margens do Rio Trombetas, o humano é uma potência em todos os seres, como uma face que se adota em vir a ser. Desse modo, botos Cor-De-Rosa podem se socializar como humanos, e também como humanos os ribeirinhos podem ultrapassar os códigos de comunicação que eu conhecia e inventar formas de se comunicar com a mata, o rio e a terra.

Percebi isso principalmente ao escutar narrativas sobre a relação dos ribeirinhos com a caça. Quando adentram a mata com lanças para buscar animais para comer, não é considerado mérito dos caçadores a conquista de nenhum animal. Isso porque acreditam que a Mãe da Mata, uma espécie de força que habita e sustenta a floresta, é responsável por tudo o que acontece nela. Nessa concepção, não é o

caçador que avista a caça, é a Mãe da mata que põe a caça sob as vistas do caçador, em oferta.

Em respeito à Mãe da Mata é preciso pedir permissão para que a flecha seja lançada e é necessário cuidar para que o animal não fique a agonizar na hora da morte. Essas são regras locais para evitar os castigos que podem ser dados em virtude de descuidos e desrespeitos. É que a Mãe da Mata pode adotar características humanas quando em socialização com os ribeirinhos: ela pode ser agradada ou mesmo ficar furiosa, lançando males para aqueles que não obedecem as suas leis, assim como me disse um morador do Lago Sapucuá:

“Quando for entrar no mato, tem que pedir licença, pegar só o que você precisa e mais nada. Se o animal aparece na sua frente, você primeiro deve ver se é uma oferta ou se não é. Se for, não pode deixar o bicho sofrer na hora da morte. Tem que acabar com aquilo rapidinho, para não desrespeitar a Mãe da Mata. Se ela se aborrece com você, você não consegue mais caçar, pode atrair doença ou alguém da sua família ficar doente” (Fragmento de diário de campo).

Nessa lógica, todas as coisas estão em relação de interdependência, vide a não existência do mérito do caçador no ato da caça e a possível afetação dos membros da família quando alguém comete alguma ação que enfurece a Mãe da Mata. O interessante é que nessa cosmologia o mundo só se expressa em coexistência, lugar em que os efeitos de todas as causas estão interligados.

A possibilidade de saber se o animal que aparece durante a caça é uma oferta da Mãe da Mata ou não, como citado no fragmento de diário de campo acima, denota ainda que uma comunicação é inventada na relação de socialização entre os ribeirinhos e ela. Se ambos são capazes de comunicarem-se é porque compartilham de uma mesma potência e de um plano em comum ao qual são imanentes.

Enquanto para os ribeirinhos do Lago Sapucuá a ideia de humano remete a ser em interdependência com outras forças que atravessam e desabrocham potências humanas, as tradições de pensamento dominantes no ocidente operam um conceito de humano corresponde ao “eu” colado a uma identidade (classificações de gênero, sexualidade, classe, descendência genética, etc) que institui o “eu” como produto moral de uma ideia sobre si atrelada à autenticidade.

Não se trata de estabelecer parâmetros de superioridade através do comparativo das diferenças entre essas duas produções de subjetividade e nem de negar qualquer narrativa, mas de afirmar todos os modos de vida, em análise da constituição dos mesmos. O que sinto que posso fazer sem me utilizar de binarismos entre os “ocidentais ribeirinhos” e os “ocidentais urbanos”, tendo em vista que essa separação também diz de uma subjetividade produzida e que todos esses modos de vida portam multiplicidades de saberes e versões de mundo, é no máximo apontar uma direção ética na qual aposto, que é o fortalecimento do coletivo através da noção de interdependência, como prática de ampliação da percepção das ações e produções do mundo.

Felizmente, não se pode desconsiderar que há também movimentos dessa ordem nas cidades, ainda que através de diferentes noções e práticas. Existem grupos e subjetividades que se expressam como outras formas de relação que não necessariamente a dominante, mas sobre isso reservarei um tópico adiante. O que nos importa é dar visibilidade a esses processos nos quais produzimos a nós e o mundo – considerar essa questão como campo problemático.

1.4 O REAL COMO PLANO DE INVENÇÃO DO POSSÍVEL

Comumente, pensa-se o real como corresponde às expectativas sobre o que se julga possível e assim conceitua-se a realidade como coisa prévia, com base no sistema social, com seus valores e crenças. Henri Bergson (2006) é um teórico caro a essa discussão porque traz outra perspectiva sobre o possível e o real, ajudando-nos a sustentar a ideia de que o real é um plano de processualidade e, portanto, de invenção do mundo.

Ao diferenciar o “possível” do “real”, ele nos ajuda a entender que uma realidade dada não pode ser um parâmetro de verificação e mensura dos acontecimentos, pelo contrário. O pressuposto do qual se parte é de que o real não é interno ou externo ao humano, mas produção que se dá no tempo. O humano, assim como o “possível” é efeito dessa processualidade, não a causa.

Diz que “é o real que se faz possível e não o possível que se torna real” (BERGSON, 2006, p.316), afirmando que o possível é algo posterior ao tempo presente, sendo efeito das composições entre os corpos, o mundo e os acontecimentos.

Não se pode determinar o real porque ao fazê-lo referenciamo-nos por supostas estabilidades que dizem muito mais de nossas percepções e expectativas que da constituição do real. Essas referências irão apenas nos reportar ao que apreendemos de estabilidade no passado, e ao olhar o real por esse viés o trataremos como uma distribuição estatística e o possível como instância de controle. Ao fazê-lo, tentaremos sem sucesso antecipá-lo através de “previsões” ou de revisões – no sentido de produção de uma representação sobre determinada experiência passada.

O real é um plano de composição e de fusão indiscernível no continuum entre o passado e o futuro, e nesse sentido o conceito de real proposto por Bergson (2006) em nada se assemelha com a concepção de “veracidade”, que se opõe a um falso. Não é uma prova e nem mesmo um dado.

Quando excluímos a ideia do real como instância da verdade, podemos falar apenas de “experiências” e na própria subjetividade como produção. Contudo, acabamos por desconsiderar isso, acreditando que a normalidade do mundo em que habitamos

se instaura por si só, ao mesmo tempo em que conferimos a nós mesmos o “poder” de aferir o que é o real, segundo o nosso domínio.

Em caminho inverso a esse pensamento, baseio-me no argumento de que o real não pode ser um plano de domínio, mas de invenção, porque é o fluxo do que se vive e torna-se passado no auge de si mesmo, dando lugar a formação de novos possíveis, “pois o possível é apenas o real com, em acréscimo, um ato do espírito que repele a sua imagem para o passado assim que ele se produziu” (BERGSON, 2006, p. 204).

Falo da criação de territórios transitórios que não se consegue ter precisão de onde começam e terminam, tal se sucedem. Pensar o desdobramento desse real é como vislumbrar a imagem de uma pessoa que dança quando se conecta com um ritmo que desencadeia novos gestos sucessivos a cada novo movimento do corpo.

Na duração desse acontecimento o que vemos não é a “dança como produto final”, mas a oscilação, o movimento do corpo e o desenrolar de um novo gesto após o outro. Assim, também o real não é tangível como produto final e não possui a totalidade de uma forma, porque é puro movimento que cria modos de vida e práticas sociais. O que não quer dizer que as formas não existam, mas são sempre efeitos provisórios dessa processualidade.

“A dança e a realidade como produtos finais” escapam ao possível porque o tempo age impedindo a cristalização de qualquer forma. Isto é o que Bergson (2006) afirma ao dizer que o tempo é ação, desdobrando-se em efeitos de ações, de modo contínuo. É isso também o que estou tentando trazer ao explicar sobre o tempo como elaboração.

A ação do tempo é o que produz conexão direta do passado com o presente, não sendo o passado um tempo isolado e “morto”, mas agente, como a força motriz que traz o agora. O passado não pode estar em um lugar distante, uma vez que atua sobre tudo o que se produz no agora, através dos efeitos que duram no tempo, na sua continuidade/desdobramento. Em coerência, o presente não pode produzir-se por si mesmo, jorrando de lugar algum sem ter relação com algo que o antecede.

Na perspectiva do tempo como elaboração não se pode dividir o tempo em “começo” e “fim” porque falamos de um processo contínuo. Desse lugar só é possível falar de efeitos de ações sobre ações, e composições de acontecimentos. Como não há a

paralisação desses movimentos não há conservação de nada e tudo está em composição: até mesmo o mais rígido bloco de mármore sofre a ação do tempo e, por isso, está em processo de mudança no mundo. Tudo o que é composto se decompõe um dia e produz composições outras.

O tempo como elaboração é uma dimensão extensiva e elástica que comporta todos os acontecimentos, desdobrando-os em efeitos de efeitos, e não um fluxo que abandona o próprio passado. O tempo é o movente e a ação indivisível sobre todas as experiências. E, por isso, o verbo durar não trata de um intervalo entre o início e o fim. A duração é o próprio tempo, agente ininterrupto sobre todas as coisas, ou melhor, é o próprio processo de emergência das coisas.

A mudança é inventiva, é o que produz novos territórios de realidade a cada transição entre o passado e o futuro. O que chamo de invenção também pode ser traduzido como “produção”: o contínuo desdobramento das ações. A duração da produção revela que, assim como quem está mergulhado n’água do mar não encontra onde se fixar, estamos em um mundo em constituição onde não é possível assegurar-se nada que não tenha apenas certa provisoriedade.

Há uma famosa canção³ brasileira interpretada pelo músico Paulinho da Viola que diz que “o mar não tem cabelos que a gente possa agarrar.” Parafraseando a composição, podemos dizer que o mar – nem o tempo – tem cabelos que a gente possa agarrar.

É justamente nesse âmbito da imprevisibilidade de um mundo e de nós em acontecimento que desejo que nos aprofundemos, para expandir a discussão sobre o real para além de um conjunto de dados norteado pela percepção de algumas regularidades e repetições no tempo.

Na contramão do equívoco da associação do real à normalidade, o que se pretende discutir é a maneira como sujeitos sociais produzem o real e instituem realidades, seja pela produção de um modo de vida hegemônico ou não. No tópico seguinte, iremos falar um pouco mais sobre isso, dando ênfase à produção de subjetividade. O que se quer discutir é a maneira como a produção de um modo de vida e também a criação de realidades, constitui coletividades.

³ Canção *Timoneiro*, composição de Paulinho da Viola em conjunto com Hermínio Bello de Carvalho, 1996.

1.5 O CORPO DA COMUNIDADE MACEDÔNIA

Quando finalmente desembarcamos na região portuária de Oriximiná (PA), procuramos a Unidade Avançada José Veríssimo (UAJV), sede de pesquisa em extensão da UFF. Lá a equipe descansou três noites antes de dividir-se em grupos menores para seguir viagem com destino às comunidades mais isoladas, às margens do Rio Trombetas.

No dia de seguir viagem, a equipe que se uniu a mim na ida para a comunidade da Macedônica (onde se localiza a região do Lago Sapucúá e pequenas outras ilhas) era composta pelos professores Johnny Menezes Alvarez e Marcelo Fernandes Costa.⁴ Pegamos latões de diesel para usar como combustível nos barcos menores nos quais nos locomoveríamos e uma quantidade de mantimentos para uso coletivo quando chegássemos à comunidade de destino. Demos continuidade à viagem em uma embarcação pequena que se deslocava com muita rapidez, popularmente chamada de “voadeira.”

⁴ Johnny Menezes Alvarez e Marcelo Fernandes Costa eram, nessa época, professores doutores efetivos do curso de Psicologia do Centro Universitário de Rio das Ostras e participantes do projeto “Educação Patrimonial em Oriximiná/PA”

Figura 4 – Deslocamento de voadeira pelo Rio Trombetas



Fonte: fotografia elaborada por Johnny Menezes Alvarez, 2012.

Nos arredores da comunidade da Macedônia não havia meios de transporte que não fossem canoas, rabetas (barcos com motor pequeno), voadeiras e demais embarcações de médio e pequeno porte. As casas eram palafitas construídas com madeira e palha, e contornavam a várzea do rio. Ficavam logo à vista, depois da margem. Atrás das casas podia-se ver uma mata densa com árvores extremamente altas, que mais tarde eu fui saber que eram castanheiras em grande parte.

Em geral, o corpo da comunidade está distribuído pela beira do rio, com distância de alguns metros entre as casas, que se espalham em pequenas ilhas. Há ilhas com, no máximo, quatro casas, por exemplo. Existe uma centralização em torno da escola, região chamada de Lago Sapucúá, onde está a maior parte das casas e também onde fomos acolhidos.

Boa parte da população do Lago Sapucúá vive da venda de castanhas, apanhando os ouriços (como são chamadas as cabaças que protegem as castanhas) das árvores. Alimentam-se da pesca, das caças e da mandioca como principal cultivo. O

cultivo de alimentos menos resistentes é inviável, devido ao período sazonal de cheia do rio, que põe tudo submerso.

A fotografia a seguir é de um lugar nos arredores da Macedônia, região chamada Cabeceira do Kumã (em referência à cobra gigante que habita as águas do rio) e retrata o modo de vida de uma das famílias ribeirinhas nessa pequena ilha onde, na época, vivia sozinha. A casa que aparece na imagem estava em processo de construção, apesar de já estar ocupada pelos moradores. Confeccionavam ainda algumas paredes de palha para terminar a obra. No conjunto de ilhas chamado de comunidade da Macedônia é comum que as famílias morem um pouco afastadas umas das outras e que as casas comportem uma quantidade grande de parentes ou que os moradores os mantenham como vizinhos próximos.

Figura 5 – Casa na região da Cabeceira do Kumã



Fonte: fotografia elaborada pela autora, 2012.

A única fonte de energia elétrica nesse local é o gerador movido a diesel, que é ligado no período restrito de 19 às 22h para realização de costumes diários. Normalmente, no horário em que o gerador é ligado, as famílias aproveitam para ligar o freezer e manter congelados alguns mantimentos. Essa limitação do horário não permite que sejam estocadas muitas carnes de caça, e uma vez perguntei se

era esse o motivo de caçarem um animal por vez. Disseram que não, que o motivo é que não é respeitoso com a Mãe da Mata matar animais para manter em estoque. Os cuidados do povoado com a floresta e a Mãe da Mata zelam pela lógica da caça para o suprimento da necessidade diária, da divisão da comida entre os membros da família e do não acúmulo de alimentos.

Há outra lógica colocada no modo de vida do Lago Sapucuá que diz respeito aos alimentos. Não se trata de uma relação de consumo ou de uma perspectiva meramente economicista, porque o alimento não é concebido como recurso. A relação entre o ribeirinho, o alimento e a Mãe da Mata tem por fundamento uma rede de não dissociação. E por isso o efeito do que se considera uma má ação contra o animal que poderá vir a ser alimento remete à Mãe da Mata, e incide diretamente sobre os moradores. Forma-se um axioma: uma má ação para com o animal é uma má ação para a Mãe da Mata e, conseqüentemente, para o agente da ação.

O alimento como demanda é uma produção do sistema de economia capitalista, que visa o acúmulo constituindo o mundo como fonte de recursos e aproveitamento dos mesmos. O recurso é, portanto, tudo o que pode ser utilizado em benefício próprio ou de terceiros, tudo o que pode ser extraído e guiado por uma relação de consumo como fundamento.

A diferença entre as duas formas de relação com o alimento que citei acima fala de algo que está além da classificação das coisas pelo modo de chama-las, diz da invenção de um pressuposto que fundamenta a vida, da produção de um olhar para o mundo e de certo processo de constituição da subjetividade. Quando fiz a pergunta sobre a função do freezer e a dificuldade de estocagem eu me guiava pela lógica do acúmulo justamente por uma subjetividade mediada pelo capital.

Outra atividade comum no horário em que o gerador é ligado é assistir à televisão, acompanhar o jornal e a novela. Não há muitas opções de canais televisivos nessa região já que a cobertura de um só canal de TV alcança a área. Certa noite, enquanto estávamos assistindo a novela, a imagem de um avião passou na televisão e alguém da casa em que eu estava me perguntou se dentro do avião em que eu fiz a viagem do Rio até Manaus havia espaço para pendurar a rede, e eu respondi que não, achando a pergunta inusitada.

“- Não há muito espaço no avião, na verdade. Nós viajamos apertados, em bancos próximos, e mesmo assim quase não conversamos com os nossos vizinhos do lado”, eu respondi, lembrando-me da metade da viagem que foi feita de avião, e da outra metade no barco em que passei a maior parte do tempo conversando com outros viajantes, e então comecei a entender a importância da rede para aquelas pessoas. Viajar deitado em rede é também uma forma de organizar a si e de socializar com os outros e, por isso, tem um sentido singular.

“Um corpo que viaja em rede é um corpo sociável”, eu pensei comigo mesma, brincando, certa de que não era a rede em si que facilitava a socialização das pessoas por ela mesma. Eu estava percebendo, para além do objeto, um modo de vida que tem a rede como principal elemento da casa e das viagens, tornando-o um elemento cultural.

A rede diz de uma noção a respeito “do que é viajar”, e o que observei é que no barco as redes são amarradas próximas umas das outras, que ela é um objeto associado ao conforto e ao acolhimento, é o lugar onde as mães ninam os seus filhos para dormir, onde as pessoas conversam, descansam e observam a paisagem, estabelecendo um conjunto de relações materiais e imateriais. Portanto, viajar em rede é uma atividade semiótica que atravessa a subjetividade dos ribeirinhos, ao ponto que o significado de viajar foi associado à rede de imediato na pergunta que me fizeram: “ –Tem rede no avião?”

Tive que aprender a dormir em rede porque há um método para habituar o corpo a essa prática. Não se deita sem antes posicionar o corpo na diagonal, para “abrir a rede e mantê-la firme”, tornando-a confortável e evitando dores de coluna. Passei assim todos os dias da viagem em diante, utilizando a rede como uma extensão própria, onde eu me recolhia quando em campo.

O tempo da viagem em rede é outro, não se trata apenas de ser transportado: há um embalar de corpos que repousam suspensos em diferentes cadências de balanço a olhar o mundo e movimentar o pensamento. Foi me balançando na rede que notei que ela é um elemento que possui afinidade com as palafitas, já que essas casas também estão em suspensão, permitindo que o rio passe por baixo das pernas de madeira sobre as quais se apoiam. Vi também que o barco é outro objeto que se assemelha nesse aspecto porque possui a qualidade de boiar, de modo que o que

há em comum entre essas coisas é que todas possuem a qualidade de pairar sobre algo, e montam um cenário em flutuação.

É como se os ribeirinhos dividissem o mundo em variados níveis de altura e ocupassem um espaço intermediário entre o chão e o alto, o fundo do rio e o céu. O fato é que eles habitavam espaços que até então eu não lia como espaço, e uma demonstração muito simples disso foi quando eles me mostraram ser possível amarrar uma rede sobre a outra no barco, de modo que três ou mais pessoas cabiam em redes empoleiradas entre as mesmas duas estacas.

Isso me levou a pensar que estar pairado é um movimento dos ribeirinhos, constituindo um ritmo local. É importante destacar que aqui está um ponto importante para a construção da coletividade ribeirinha: o que chamei de “estar pairado” ao me referir a um ritmo de flutuação, que é literal, diz de uma relação muito intensa com o meio ambiente e especificamente com o rio.

É que essas populações vivem em condições variáveis de acordo com a sazonalidade das cheias e do esvaziamento das águas, o que significa a produção de um modo muito peculiar de vida que cria mobilidade. Criar e saber o tempo de cada coisa faz com que seja possível pairar sobre elas com leveza, e deslizar sobre a água. Na cheia, certo tipo de pescado é aproveitado, e no baixar das margens o cultivo da mandioca é privilegiado, sendo esses dois os principais elementos da alimentação ribeirinha.

Toda a população se organiza de acordo com o ritmo dos períodos do rio, pois através dele é articulado o calendário de atividades da comunidade. Há nisso a produção de saberes de manejo do meio habitado e composição de um corpo com ele, de modo que as práticas sociais dizem respeito ao tempo da interação entre as águas e os moradores da várzea. Em “A ribeirinidade amazônica: algumas reflexões” é enfatizado que:

Os grupos considerados tradicionais, em geral, ao terem exercido a sua territorialidade por muito tempo em seus respectivos espaços, criando raízes e exercitando uma intimidade com toda a natureza ao seu entorno, acumularam uma sabedoria que só a permanência no lugar, ao longo de gerações, poderia propiciar (NETO; FURTADO, 2015, p.162).

Isso nos auxilia a pensar o que é a construção coletiva e perceber a relação com o meio em que se habita. Quando falo da composição de um corpo com o rio, quero

dizer da produção de saberes, modos de lidar com o ritmo do rio que são incorporados em uma tradição e operam na configuração das realidades do local. No fim se trata do surgimento de um outro corpo.

Figura 6 – Tarde no Lago Sapucúá



Fonte: fotografia elaborada pela autora, 2012.

“Por volta das dezesseis horas da tarde o céu do Lago Sapucúá começa a se colorir de rosa. O reflexo n’água parece um imenso plástico furta-cor, de tão calmo o rio. Um morador me diz que nem sempre é assim, que em dias de vento as ondas podem ficar bravas de uma hora para outra, tornando necessário cancelar a viagem. Antes de navegar, é necessário saber ler o vento e o rio.

Dona Graça nos cedeu o quarto da frente da sua casa para que possamos estender as redes para dormir. Mas antes de dormir fomos ao trapiche olhar as estrelas e tomar banho de balde puxando a água do rio. Aqui todo mundo toma banho de roupa mesmo. Graça avisa que durante a noite precisa ser banho de balde, que não dá para entrar n’água por conta das arraias. Acende a lanterna em direção ao lago para ver se acha alguma a me mostrar. Nenhuma. “-É que elas costumam aparecer quando o vento está calado”, diz” (Fragmentos do diário de campo).

Fui anotando essas sutis coisas do dia a dia, que não dizem necessariamente de dados formais, mas ensaiam análises sobre o universo que eu estava adentrando e anotei também as conversas despretensiosas que traziam sorrisos, dúvidas e noções particulares.

Marcelo, Johnny e eu optamos por trabalhar com narrativas de histórias locais como disparadores das discussões sobre a Educação Patrimonial. Por isso, reuni uma quantidade significativa de entrevistas com os alunos da Escola da Comunidade Macedônia e dos moradores do Lago Sapucuá, que estão gravadas em arquivos de áudio e transcrições por escrito, e relatos que foram feitos em momentos outros, durante as conversas “sem compromissos”.

As entrevistas que eram feitas de modo mais formal, dentro da escola, nem sempre foram os materiais mais ricos em informação que pudemos obter. Por vezes, parecia que o narrador sentia-se repellido pelo gravador. Ou eu como entrevistadora tinha a impressão de que os entrevistados estavam sentindo-se na obrigação de satisfazer possíveis expectativas a respeito de quais informações julgavam que eu pudesse querer ouvir, ou que eram importantes para mim.

Chamo atenção para essa sensação porque ela me mostrou que a questão de como escutar aquilo que narram em uma entrevista exige do entrevistador uma sensibilidade que não é a de desvendar o que está “por trás da coisa”, mas tatear quais movimentos naquelas narrativas são pistas da produção de uma memória e um corpo coletivo.

De maneira que nós, como pesquisadores, iremos “selecionar” a importância daquilo que ouvimos à medida do quanto somos tocados pelos acontecimentos do pesquisar. Por isso, não existe coisa que seja importante à priori do encontro e da produção do campo através das intervenções da pesquisa.

Perceber movimentos na narrativa do outro implica inventar uma escuta à medida que o real é inventado, produzir uma sensibilidade que passa a existir no acontecimento. Guiando-nos por essa bússola que é algo de intuitivo⁵ no sentido que Bergson (2006) propõe como conceito de “ir se fazendo com atenção ao

⁵ A intuição é tratada por Bergson como conceito no texto “A intuição filosófica”, disponível no livro “O pensamento e o movente”, que consta nas referências desse trabalho.

presente” é que se cria espaço para uma atenção especial ao que é dito como “coisa desimportante”.

Como vimos no capítulo anterior, Bergson (2006) diz que todo conhecimento remete ao passado uma vez que o mundo é dinâmico e não corresponde ao conhecimento formal das coisas. O que possuímos, ordinariamente, é uma limitada capacidade de reconhecer o que está dado, o que se formou ou instituiu. Esse reconhecimento do mundo é o que ele chama de inteligência.

Dar atenção ao presente, ao real como processo, e mover-se junto aos acontecimentos é o que ele chama de intuição. A intuição é o passo a frente que se dá no agora, e o acompanha. Nesse sentido, uma *escuta intuitiva* das narrativas em uma pesquisa significa parar de pré-julgar o que é dito com base no que já é conhecido como “importante” e acompanhar minuciosamente não cada detalhe das falas, mas as intensidades, junto ao que está se passando em todo cotidiano que envolve a pesquisa, de modo que não há um só momento em que se esteja “fora” dela ou que se deixe de construí-la.

Acredito que construímos a pesquisa com base nos nossos conhecimentos sobre os dados (inteligência) e também em processo intuitivo, como coisas inventadas “com e no” mundo. Quando nos deixamos movimentar com os outros, ampliamos a percepção para o que acontece no campo. Contudo, é interessante não focar em nada específico, mas desenvolver um estado de atenção para mapear movimentos e, ao final, tecer uma constelação de pistas.

Afirmo que tecemos essa constelação por partir do fundamento de que não há neutralidade na pesquisa, uma vez que entrevistador e entrevistado são igualmente narradores e que não há, em pressuposto, alguém que narra e outro que escuta passivamente. O que há é uma troca, e o que foi possível fazer vamos saber depois, assim como os problemas que surgiram desse contato ou dos sentidos que se produziram na pesquisa, e da importância que se fez de determinado fato, assunto ou experiência.

Digo que não há neutralidade porque eu, como jovem mulher pesquisadora, vinda da região Sudeste do país, não era de nenhuma forma um elemento neutro no campo. A maneira como fui recebida e as conversas das quais me era permitido ou não participar explicitavam muito bem isso. E, sobretudo, porque a não neutralidade

é parte do processo de constituição do real, uma vez que todos são atores e interferem na criação de um mundo em feitura.

A demarcação de quem eu era ou da ideia que faziam de mim aparecia durante as entrevistas na escola, quando os alunos contavam sobre as histórias como se estivessem ensaiando um estado de neutralidade e não proximidade com aquilo que estavam dizendo. No começo, eles pareciam não confiar em mim para falar das suas próprias experiências, e em geral falavam sobre as histórias referenciando-as como as histórias “dos outros” e “coisas que dizem”, isentando-se da crença naquilo que diziam.

Narrando as histórias tradicionais das localidades em que moravam, os alunos pareciam agir coerentemente com a ideia da neutralidade científica. Talvez a instituição Escola e também a presença de alguém em quem ainda não confiavam pesavam naquele contato. O modo de relação dos alunos com a comunidade era diferente do modo como eles acreditavam que tinham que lidar com as instituições Escola e Pesquisa. Com isso eu vivia a sensação de imposição – tanto minha quanto do outro – e me angustiava.

Na minha angústia, percebi que nas narrativas dos alunos havia um modo de narrar escolhido, sendo esse o mais genérico possível, preservando certa distância sobre o caso narrado. Por que aquele modo era escolhido? Pensei que os alunos pudessem estar tentando adivinhar qual era a minha capacidade de crer no que diziam e economizando as narrativas ao “simplificar” as coisas e eleger uma narrativa normativa.

Partiam do pressuposto da narrativa normativa como a linguagem universal. E isso chamou a minha atenção para o fato de que esse é sim um modo de narrar que é dominante no mundo, no sentido de que a ele credita-se a noção da verdade. Chamo de narrativa normativa aquela que se apresenta como distanciada, neutra, científica, guiada pelas regularidades dos discursos hegemônicos, precisa em determinar o que é real e o que é “lenda”. A narrativa normativa é a que de algum modo enaltece a normalidade como verdade.

O fato é que os alunos escolhiam narrar daquela maneira, naquele momento da pesquisa e aquelas narrativas dentro da escola contrastavam bastante com todas as outras vezes em que eu havia ouvido as histórias sobre as crenças e práticas locais

durante o caminho até ali chegar. Se antes os passageiros que faziam a viagem de barco junto comigo me contavam uma infinidade de causos e experiências pelas quais passaram, agora o tom da conversa parecia ter mudado porque uma postura institucional havia sido assumida.

Eu e os meus companheiros de campo demoramos a sermos entendidos como parceiros da comunidade, porque nós éramos constantemente confundidos com agentes de saúde que costumam levar medicamentos até o local, ou ainda com funcionários do Governo em serviço de fiscalização. Havia tensões de desconfiança em relação a nós e de certa forma nós também tentávamos fazer a leitura do lugar. Era preciso escolher, em um acordo silencioso e individual, quais pessoas seriam eleitas como nossas informantes, quais seriam aquelas que nos acompanhariam durante a pesquisa e com quem dedicaríamos mais tempo de conversa.

Noutras palavras, estávamos em trabalho de perceber quem eram os nossos possíveis aliados. Mas essa “eleição” não se dá por acordo formal ou conveniência, é uma eleição mútua, que acontece por vontade de estar junto, acolher e ser acolhido. Depende, principalmente, da formação do vínculo, da construção da confiança e da sensação de curiosidade que um provoca no outro.

1.6 A DISPUTA PELO TERRITÓRIO

O diário de campo foi o recurso que possibilitou a descoberta de algumas pistas que se davam na ocorrência das situações corriqueiras, a respeito das alianças que tanto desejávamos formar e das informações que “não eram importantes”, cujas quais soubemos da importância mais tarde:

“Fomos recebidos de prontidão por um dos docentes, que se queixa da falta de participação dos demais. Ele nos acompanha por toda a parte. Segundo ele, não há adesão por parte dos professores ao projeto da Educação Patrimonial, porque eles estão preocupados com outras coisas. Diz que eles se sentem sobrecarregados com o trabalho. Está realmente difícil criar vínculo com os demais docentes, na escola não conversam conosco nada além do trivial e com isso às vezes eu me sinto perdida” (Fragmento do diário de campo).

A percepção dos movimentos que são importantes à pesquisa dava-se de maneira sutil em pistas de diálogos corriqueiros, cenas fugidias, acontecimentos que se davam fora dos horários das entrevistas na escola ou quando as pessoas não estavam ocupadas com os seus papéis institucionais ou preocupadas com os nossos.

No campo, um acontecimento foi decisivo e fundamental para a construção do elo de confiança com os demais docentes e com a comunidade: fomos convidados pela diretora da escola da Macedônia a participar de uma festa junina noutra escola de uma comunidade próxima. No traslado até lá, docentes e discentes viajaram em uma embarcação velha de médio porte junto conosco, que era o barco que faz o transporte escolar rotineiramente.

Figura 7 – Condutor e alunos conversam no leme do barco escolar



Fonte: fotografia elaborada pela autora, 2012.

A fotografia acima foi tirada no barco da escola durante o trajeto entre uma comunidade e outra. Nós estávamos nos deslocando para outro lugar porque a tradicional festa junina havia sido proibida pelo representante comunitário do Lago Sapucaá, que era também o líder religioso de uma igreja evangélica recém-fundada no local. Os moradores queixavam-se do autoritarismo e das ferramentas de controle utilizadas por esse representante que não havia sido eleito por eles, mas enviado pela Prefeitura sediada no centro de Oriximiná.

O representante pelo distrito do Lago Sapucaá era responsável por administrar os recursos da água potável, do gerador de energia e materiais escolares enviados para a comunidade. Os moradores falavam de uma administração punitiva, onde o acesso aos recursos poderia ser cortado da população em virtude do descumprimento de alguma regra imposta pelo representante.

Aos poucos pude entender o cenário da desconfiança dos moradores, que lidam com constantes abusos de poder e ameaças. Mas aquele era um momento alegre,

em que havia espaço para produzir desvios e vínculos. A própria viagem com o barco da escola era um movimento desviante e subversivo, e a aliança de confiança conosco ali começava a ser desenhada porque aceitamos ir, e com esse gesto pela primeira vez nos posicionamos, deixando claro que estávamos isentos de qualquer ligação com o representante político. Longe da vigília do mesmo as conversas abriam-se, sobre todos os assuntos. Passamos a tarde toda na comunidade vizinha e quando voltamos o sol havia se posto.

Estávamos todos muito cansados e alguns dormiam enquanto o barqueiro conduzia o leme sob a luz da lua. Eu me distraía olhando o céu quando fui interrompida por gritos de socorro e choro de crianças. Perguntei para dona Graça o que estava acontecendo. Ela disse que o barco da frente, do qual eu ainda estava me dando por conta, era o barco de um temido empresário que tem relação com a mineradora instalada no local. Caracterizava-se por ser um homem violento que reafirmava o seu poder através de práticas intimidadoras.

“Copiosamente, dona Graça murmurava uma oração que eu não conseguia discernir. Quando parou, perguntei por que alguns estavam chorando e qual era o risco que corríamos. Ela disse espantada com a minha falta de noção do que estava acontecendo:

“- O nosso barco é velho, nós temos um motor fraco. Aquele barco tem três andares e um motor muito forte. Ele está circundando o nosso barco para fazer ondas e elas podem virar a gente. Estamos muito longe da margem, e se isso acontecer uma parte das pessoas, especialmente as crianças, vai morrer afogada.”

O grande risco de cair na água à noite, além do afogamento, era encontrar com os animais que caçam nesse turno. Senti um calafrio quando o barqueiro apagou a luz do barco em que estávamos para camuflar-nos na noite escura. Não fazia sentido para mim que aquilo pudesse não ser uma brincadeira, era impensável que alguém pudesse ser tão inconsequente ou destemido como aquele empresário aparentava ser.

Mas as narrativas à volta levavam a crer que aquela “brincadeira de mau gosto” era uma intimidação pouco preocupada com os efeitos, era uma maneira de esbanjar poder e produzir medo a qualquer custo. Por sorte, encontramos um pequeno trapiche e lá aportamos, ficando escondidos da visão do empresário por um tempo.

Uma senhora que ouviu o barulho do motor se aproximar do trapiche saiu de casa, caminhou até nós e disse: “-Ele está com o meu neto. Passou aqui de manhã e levou o meu menino com ele, não devolveu até agora.” Nesse momento eu senti raiva e medo de morrer” (Fragmento do diário de campo).

A experiência do medo criava um plano comum, onde os papéis institucionais desapareciam. Depois de esperar um tempo escondidos no trapiche de algum ponto do caminho, voltamos a navegar em silêncio, com a luz do barco apagada. Via-se o barco maior metros à frente, e o barqueiro que nos conduzia tentava ficar fora do campo de visão do barco do empresário. Essa foi outra experiência do tempo. O tempo na intensidade da tensão e do medo parecia comprimir o mundo e reduzi-lo ao ponto de fazer achar que estávamos à beira da morte. Não morremos de fato, mas de alguma maneira ali vivenciamos a redução da vida e sentíamos-nos acuados. A cada avanço do barco no escuro o tempo acelerava e causava vertigem.

Entregamo-nos ao barqueiro, ao escuro, ao barulho d'água dando longas lambidas no casco do barco em silêncio. Todas as vozes abafadas. Esse tempo de respiração suspensa e de suor frio a escorrer nas têmporas sem dúvidas era menor do que o tempo das estrelas cadentes da noite no trapiche em que o céu se espelhou no rio e refletiu as constelações. Isso porque na noite do rio estrelado a vida ganhava uma imensidão e um sentido belo.

Quando encontramos o barco do empresário lidamos com um jogo de forças que vai muito além da figura dele e de nós mesmos, dizendo do funcionamento das opressões com as minorias políticas no país. Nessa segunda experiência o tempo evaporou para dar lugar ao medo, e tudo isso diz do tempo como criação, medida que se comprime ou se alarga a depender do acionamento das forças de potência ou das forças de poder, e de quais intensidades permeiam as experiências.

A experiência de ameaça que vivemos trouxe à tona a guerra pelo território que os moradores enfrentam no cotidiano. O efeito de poder que o empresário conseguia ao produzir medo era o de ter uma população submissa a ele ou ao menos omissa sobre os seus feitos, o que é fundamental para apropriação do território e uso do mesmo, já que a região é extremamente rica em “matérias primas” tais como a madeira, o minério, a água e toda a sua complexa biodiversidade.

A luta dos moradores é a de poder sustentar o modo de vida deles, e isso compreende tanto o desejo de continuar atualizando as próprias tradições quanto o direito de circular pelo território com liberdade. A percepção desse conflito demonstrou que o modo de vida dos ribeirinhos - que a primeira vista me pareceu muito “livre” - não provém de uma liberdade original ou ancestral, pelo contrário. O enfrentamento de conflitos e as práticas de subversão frente às tentativas de domínio fazem parte de um jogo histórico de colonização e resistência, disputas e apropriação de terras.

Tanto no Lago Sapucuá quanto no meio urbano, a “liberdade” não é um lugar seguro do qual se parte ou que está à espera de ser encontrado. O que há são constantes jogos de poder que permeiam as relações humanas na peleja pelo mundo e sua construção. Reconhecer essas relações de conflito, de poder e os exercícios de liberdade vividos, ajuda-nos a pensar a maneira como criamos o real e, principalmente, se as experiências nas quais emergimos com os outros estão sendo afirmadas pelo poder ou pela potência.

Finalmente, quando aportamos em terra firme estávamos ainda tensos, e por isso preferimos permanecer juntos. Sentamos nos fundos da casa da dona Graça para falar daquilo que havíamos acabado de viver e do que sentimos. Era a nossa primeira reunião informal com os docentes da escola e alguns membros da comunidade, foi então que alguém percebeu esse fato e resolveu abrir uma cachaça, outros foram buscar carnes para assar. Era o prenúncio de que um vínculo havia se formado.

Nessa noite, os docentes abriram a conversa sobre os motivos pelos quais não se aproximavam de nós antes. Como estávamos sempre acompanhados do professor que nos recebeu dizendo que não havia interesse dos demais docentes no projeto, eles ainda nos observavam para entender os nossos posicionamentos políticos. Desconfiavam de que pudéssemos estar alinhados com as posturas do professor que se antecipou aos outros frente à nossa chegada, e que só soubemos estar aliado com forças autoritárias da região a partir daquela conversa.

A noite ia passando e a conversa ficava mais sincera. Problemas vividos na escola apareciam de outros modos, os docentes falavam sobre o abuso de poder por parte dos representantes políticos, da relação entre a política e a religião protestante que

ganhava cada vez mais espaço nesses povoados, das terras concedidas pela Prefeitura para construir igrejas e contavam sobre a proibição e a moralização das práticas tradicionais tais como festas e danças, sobre o vínculo entre líderes religiosos e líderes políticos, da violência dos empresários com a população e da violência dos órgãos fiscais para com o território.

“Eu casei com a minha mulher e fiquei morando na casa da minha mãe por 14 anos, tivemos os nossos filhos lá. Não fiz a casa antes porque respeitei a Mãe da Mata e, para construir essa casa tive que esperar a árvore apodrecer sozinha, tive que esperar a árvore morrer para extrair a madeira com que fiz o chão e as paredes. Mas se o IBAMA chegar até aqui, me leva preso. Vai dizer que não pode tirar esse tipo de madeira. “-Eu não tirei”, não adianta dizer. Mas para a mineradora que está destruindo tudo eles dizem que está tudo bem” (Fragmento do diário de campo).

O trecho de conversa acima é uma conversa que tive com um morador, a mineradora a qual ele se refere é uma das empresas extrativistas que estão instaladas nos recantos da floresta. A população apresentava a mineradora como um risco porque os processos de escavação durante o período da pesquisa estavam se dando em um sítio arqueológico conhecido na região como a Ilha do Baiano, um lugar sagrado para os ribeirinhos.

Os ribeirinhos dizem que abaixo da terra da Ilha do Baiano há cerâmicas de ancestrais que não devem ser mudadas de lugar ou sequer tocadas. Eles mantem o local como um sacrário natural, e falam sobre os vestígios dos antepassados que estão lá. Deslocar qualquer um daqueles objetos significa também um deslocamento cosmológico, que põe em risco a sustentação do mundo em que vivem.

Para os ribeirinhos, retirar a ordem do que foi deixado pelos antepassados corresponde à destruição da “base do mundo”, ou ao menos à alteração do curso do mesmo. Chamo a atenção para o fato de que o desabamento desse mundo não é simbólico e nem folclórico, é real porque se trata de um modo de inventar o mundo. A mineradora era uma ameaça aos saberes tradicionais e, portanto, à própria existência da população. Além de escavar o solo sagrado e colocar em questão uma forma de existência, o funcionamento dela escancarava quais eram os lugares de poder privilegiados pelas leis, demonstrando a diferença como eram tratadas pelos órgãos fiscais as práticas da empresa e as práticas dos moradores.

Os argumentos sustentados pela mineradora estão fundamentados por uma produção de subjetividade capitalista, e os argumentos dos ribeirinhos estão fundamentados nas tradições e produções do mundo deles. O que acontece é que há uma clara eleição por parte dos órgãos fiscais de um dos discursos porque se assemelha aos fundamentos da sua própria lógica. O que quero ressaltar com isso é que as leis baseadas na Constituição Federal do Brasil não estão isoladas de uma perspectiva cultural, econômica e racial, por mais que seja justamente esse o recurso utilizado nas mediações de conflitos e na produção da “verdade” ou “justiça” como se fossem conceitos imparciais ou neutros.

A ideia de imparcialidade e neutralidade que permeia a construção das leis que foram formuladas para essas comunidades está sempre referenciada pelo parâmetro de saberes hegemônicos, ligada a um discurso normativo e consequentemente privilegia certo modo de estar no mundo, que não é o tradicional da comunidade da Macedônia.

Quando essas leis são tornadas referência única e ganham estatuto da verdade, acabam por eleger modos de estar no mundo em consequência da diminuição ou extinção de outros modos de vida. Como visto, as narrativas constituem as tradições e produção da subjetividade dos povos, e o risco de não levar isso em consideração implica no apagamento direto de vidas e práticas culturais.

A questão da disputa pelo território é muito mais profunda do que a terra em si (embora isso seja extremamente grave e importante por si só), vai além porque trata de um modo de vida em sujeição a outro, de uma forçosa adequação a uma produção hegemônica de mundo, que é definida como “normal”. A importância de problematizar a “normalidade” é, principalmente, a de reconhecer como essa noção torna invisíveis os processos de criação do real e a existência das minorias, tais como os ribeirinhos, os povos originários, as populações menos abastecidas, e é sobre a instauração desse ponto cego na sociedade que vamos discutir no próximo tópico, ao falar da potência de criação do real.

1.7 O TRANSVER E A NORMALIDADE

A Normalidade é o discurso dominante no mundo. É sempre uma perspectiva majoritária sobre os demais, que acaba por ser validada e naturalizada como principal modo de vida no mundo. É o modo de vida para o qual se orientam as leis e as políticas de Saúde, Educação, Urbanização e ocupação dos espaços. É sobre como isso ocorre que iremos conversar daqui em diante. E especificamente nessa passagem iremos conversar sobre a instauração de realidades como sistema que parece imutável, contrapondo a potência de criação do real.

A Normalidade é uma produção subjetiva em acordo com as referências das sociedades majoritárias no mundo. Chamo-as de majoritárias não em termos de quantitativo, mas pela prevalência de suas normas e leis que operam também na manutenção de suas próprias referências como padrão e/ou interesses, produzindo uma normalização dos modos de ser, desqualificações dos desvios dos padrões, normas e desejo.

Entre a Normalidade e uma vida desejante, como Guattari e Rolnik (2013) nomearam os movimentos de vida que escapam aos modelos majoritários, há um campo de forças em peleja pela produção do real que não pode ser centralizado em um agente único e se espraia em processos de subjetivação múltiplos.

Como vimos através da narrativa de disputa do território da Ilha do Baiano no tópico⁶ anterior, o que mais existem são ferramentas e recursos criados para validação dos discursos normativos, mas há movimentos de resistência e desvio que propõe outras relações com o mundo. Visto isso, não é difícil chegar à conclusão de que o discurso normativo não é totalizante em si e sim uma força de violência dentre tantas forças existentes, e por isso olhar para a maneira que esse discurso vem sendo fortalecido por nós mesmos é o mais interessante. Somente assumindo que nós também fomentamos a produção subjetiva sobre uma realidade referenciada pelo discurso da Normalidade é que poderemos tatear a dificuldade de desfazer certas perspectivas de mundo.

Considerando que a Normalidade é apenas uma perspectiva e não um extrato do mundo, como estamos acostumados a pensar, é que Manoel de Barros escreve o poema “As lições de R.Q”, enaltecendo a potência de criação do real, que é uma

⁶ Página 61.

capacidade humana de significar a vida a partir da “desformação” do que se instituiu como verdade sobre o mundo:

As lições de R.Q

Aprendi com Rômulo Quiroga (um pintor boliviano):

A expressão reta não sonha.

Não use o traço acostumado.

A força de um artista vem das suas derrotas.

Só a alma atormentada pode trazer para a voz um formato de pássaro.

Arte não tem pensa:

O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê.

É preciso transver o mundo.

Isto seja:

Deus deu a forma. Os artistas desformaram.

É preciso desformar o mundo:

Tirar da natureza as naturalidades.

Fazer cavalo verde, por exemplo.

Fazer noiva camponesa voar - como em Chagall.

Agora é só puxar o alarme do silêncio que eu saio por aí a desformar.

Até já inventei mulher de sete peitos pra fazer vaginação comigo.

(BARROS, 1996, p.75)

Como o leitor pode ter percebido, em As lições de R.Q, Manoel de Barros fala da produção do real em analogia à produção de um artista para com a sua obra. No poema, destacam-se expressões que denotam a necessidade de “tirar da natureza as suas naturalidades”, no reconhecimento de certas formas hegemônicas de vida que se naturalizam como Normalidade.

O neologismo transver traz à tona a urgência de problematizar a naturalidade do que foi eleito como “normal” e o poeta afirma que é preciso transver o mundo. É preciso fazer o exercício de “transver”, todavia esse não seja um feito transcendente, tal qual houvesse um mundo a ser superado. A ação de transver não se faz em um campo exterior ao mundo, pelo contrário, é uma visão que considera a relação entre o sujeito e o mundo como constante criação conjunta.

Isso porque em relação ao mundo, o ponto que o sujeito ocupa está sempre ligado a uma infinidade de outros pontos, seres, coisas e circunstâncias, que atravessam a

construção dele mesmo. Não existe mundo se não há o sujeito e vice versa. A formação do “si” que são as subjetividades, se dá junto às outras coisas que também estão se formando e, portanto, constituindo um mundo e instituindo uma realidade.

O sujeito emerge acoplado ao mundo de tal forma que o mundo não pode ser localizado em algo ou alguém, mas multifacetado nos universos de sentidos criados, nas ações tomadas e nos modos de estabelecer relação. Isso significa que sujeito e mundo são constituídos e constituintes do mesmo real.

O tema da interdependência entre o mundo e o sujeito que os ribeirinhos colocam em voga me trouxe à tona o pensamento que Manoel de Barros constrói ao propor a palavra “transver” como um exercício do sujeito pensar em si em relação com o mundo, deixando de vê-lo como objeto isolado para entender o mundo como efeito das práticas de construção de si ao mesmo tempo em que é gerador das percepções do si.

Somente enxergando a constituição do mundo a partir de si é que se torna possível desmontar as “caixas duras” da Normalidade, onde as coisas estão setorizadas como se não estivessem em relação. Suponho que visualizar essa interdependência na relação de si com o mundo é algo próximo do que o poeta chamou de “desformar o mundo”, já que a potência de desfazer traços acostutados é o oposto do olhar determinante e distanciado que não se considera participante na criação do real.

Acredito que ao naturalizar o que se aprendeu como Normalidade através de uma experiência de vida tomada por automatismos, perde-se a noção de que está a todo o tempo criando o mundo ao qual se habita.

Uma produção hegemônica da vida deriva de uma percepção do real que se dá a partir dos parâmetros da Normalidade, da divisão do tempo, da padronização das experiências e, conseqüentemente, do atrofiamento da capacidade de apreensão do tempo intensivo e da potência de criação do real através de automatismos nas ações.

Félix Guattari e Suely Rolnik (2013) apontam para a existência de uma cultura dominante, que diz de um modo de vida hegemônico, excludente. Eles se referem a certa “cultura capitalística”. É a produção de um modo de vida que tem por objetivo

segmentar em especialidades e classificar as relações em escalas de valia e referências modelo, culminando uma “subjetividade capitalística” que produz não só comportamentos sociais, mas experiências de mundo.

Chamo o processo de produção de si em alinhamento com uma cultura capitalística de “alienação da potência de criação do real” porque a concepção da Normalidade imbuída nele sustenta tantos automatismos, que *transver* a relação entre o si e o mundo torna-se difícil. A alienação dessa potência ocorre com frequência porque, além de toda a segmentação produzida pelas noções acerca da divisão tempo, do corpo como “organismo”, a subjetividade se constitui através da construção do “eu identitário”: uma subjetividade que se individualiza a partir das referências dos modelos sociais, que são hegemônicos.

A noção de eu identitário está ligada a uma subjetividade individualizada e também à ideia de sujeito autêntico, que se produz no afastamento da percepção da relação com o mundo. É como se esse “eu” sempre houvesse existido ou existisse antemão a todas as circunstâncias ao qual pudesse encontrar independente do coletivo onde emerge. Assim, a ideia do “si” como produção coletiva é ignorada para dar lugar a subjetividade individualizada. Comumente se é submetido desde a infância a uma identidade que se individualiza cada vez mais: recebe classificações sobre si, que determinam o modo como deve pensar, agir e se relacionar de acordo com o que o seu “eu-indivíduo” representa.

São subjetividades individualizantes os marcadores sociais que dizem o lugar qual cada sujeito ocupa no coletivo, alienando-se de si. O que estou chamando de “si” nesse contexto não se refere a um “eu autêntico”, mas à uma expressão singular no mundo, aquilo que não é o seu “eu identitário”, mas a criação de si no processo de subjetivação do mundo. Nesse sentido, a singularização dos processos de subjetivação não está vinculada às subjetividades individualizadas e à política do ego. Pelo contrário, não diz de um isolamento do plano coletivo, mas sim do que se constitui a partir dele e para ele.

Quando menciono a produção de subjetividades individualizadas como forças de alienação na produção do real, estou chamando atenção para o fato de que os modelos/os padrões da Normalidade são nocivos, quando eleitos como modos de estar no mundo que são mais interessantes ou únicos porque deslegitimam as

singularidades. O nocivo não é ter uma identidade, mas enquadrar-se em uma representação de si, corresponder aos comportamentos exigidos pelos modelos e aprisionar-se no modo indivíduo.

O exercício da produção de subjetividades que não sejam individualizantes e que, por isso, não reforcem as segregações sociais é sem dúvidas um desafio, mas ousar pensar que é um exercício de (re)posicionamento no mundo, que é tão possível de ser inventado quanto as posturas que parecem dadas.

Para produzir rachaduras no modo indivíduo, precisamos extrair das nossas concepções o mérito, a noção de autenticidade e as separações do todo. Se, ao invés de reforçar as separações entre os indivíduos, o esforço fosse o de encontrar dimensões éticas que atravessam os modos de produção da subjetividade, o que haveria não seria a imposição de uma hegemonia, mas o respeito à diferença entre os modos de vida.

Para nos ajudar a pensar sobre processos de subjetivação desviantes da subjetividade individualizada, podemos retomar o exemplo da relação entre os ribeirinhos e a Mãe da Mata, quando o animal é visto como uma oferta que ocorre no acontecimento da caça. Não é o “eu” (produto moral) que opera nesse jogo. No momento da caça não há mérito para o caçador porque a ação de caçar depende de uma conjunção de forças que compõe aquele instante, e é essa conjunção que torna possível o ganho da caça. Fora dessa conjunção, o animal não é visto como caça ou coisa menor que seja, há muitas outras perspectivas possíveis sobre ele.

Os processos de subjetivação se dão nas relações do coletivo e nem por isso deixam de ser singulares. Por exemplo, os ribeirinhos se singularizam – em meio a toda produção de subjetividade acerca da Mãe da Mata – na invenção das formas de comunicação com ela, na criação de narrativas comuns, e nas experiências que vivem a partir disso.

O mesmo ocorre nas sociedades de cultura capitalística, no que diz respeito aos processos de subjetivação e singularização. Embora haja a criação de um modo de ser “indivíduo”, dominado por modelos sociais, inventando identidades referenciadas pela normatividade, por classe social, gênero, sexualidade e fatores biológicos como a cor da pele, dentre outros, os processos de subjetivação não estão colados nisso.

Guattari e Rolnik (2013) propõe que os processos de subjetivação e singularização se fazem emprestando, aglomerando e associando esses modelos, criando sistemas de valor e comportamento, que podem aderi-los ou não. Dessa forma, eles apontam uma diferença entre os processos de individuação e de subjetivação sem fazer oposição entre ambos. Defendem a ideia de que na sociedade capitalística a criação da identidade de um sujeito se dá por meio de classificações designadas pelos padrões da normatividade, mas que o processo de subjetivação disso pode ser singular.

É importante destacar a diferença entre a concepção de indivíduo das sociedades de cultura dominante e a noção ribeirinha de humano, e assim observar os efeitos de produção do real entre essas duas subjetividades. Enquanto a produção de identidades individualizantes na cultura capitalística cria a ideia de mérito individual, podemos observar através da relação dos ribeirinhos com a caça e no modo como concebem a interligação entre o que é humano e não-humano a ausência completa do mérito.

Se não há indivíduo não há mérito. Isso porque o conceito de humano para os ribeirinhos está relacionado com uma ontologia da imanência, sobre isso me dedicarei especificamente noutro tópico. O que nos importa pensar agora, pensando também a relação dos ribeirinhos com o tempo, é que a caça é vista como um acontecimento que se dá na configuração de um instante único, podendo culminar na obtenção do animal ou não.

Particularmente, eu gosto desse modo de perceber o tempo porque ele põe em questão tudo o que parece automático. Penso que ninguém deveria tentar sustentar a certeza dos efeitos das ações, independentemente de uma crença ligada a seres não-humanos. Digo isso porque é preciso que o leitor se atente para o fato de que há uma relação direta entre a criação de uma subjetividade individualizante, a automatização dos gestos e a concepção de que o mundo está dado.

O gesto automático ou, melhor dizendo, o automatismo da produção de si faz do sujeito impotente frente ao mundo porque ele passa a ignorar a ação no acontecimento. O acontecimento, como eu estou chamando aqui em sentido ampliado, refere-se ao tempo como elaboração. Nesse sentido, a relação dos ribeirinhos com a caça se assemelha à noção de acontecimento porque a caça é vista como o efeito de todas as ações.

Na contramão disso, o gesto automático sustenta a visão do mundo como objeto alheio a si e por isso põe em questão o próprio mundo: em quanto tempo o mundo acaba, quando é tratado como recurso? Atento que a noção de recurso parte do pressuposto de uma separação entre o sujeito e o mundo, tendo-o como objeto de consumo.

Em um mundo dado (que não está em acontecimento) o que resta é consumi-lo. E na relação de consumo os recursos tendem a faltar, assim como as identidades individualizantes produzem a separação de indivíduos (segregação social) e isso tende a explodir em problemas de “falta” e “escassez”. Tudo o que é tratado como alheio ou encerrado sobre si mesmo em um momento entra em colapso e se choca contra o modo de ser indivíduo.

Ao passo que, quando falamos em sustentabilidade, falamos da existência em coletivo no mundo porque ele se autoproduz. É nesse sentido que essa pesquisa aponta para uma dimensão ética, afirmando a importância da análise e percepção das redes que ligam a interdependência dos seres e das coisas. O colapso social que é comumente chamado de “crise” na cultura capitalística é uma grande brecha que evidencia que a Normalidade não é um fruto da regularidade do mundo.

Se a Normalidade está atrelada à ideia de estabilidade e, por isso, conserva tantos automatismos, o colapso e a crise deveriam servir para lembrar que o mundo não é estável. No entanto, como efeito, a crise acaba por servir à cultura capitalística como a ameaça de marginalização e exclusão. Conserva-se assim a subjetividade capitalística (subjetividade individualizada), através da produção de medo da segregação social.

O desenvolvimento da cultura capitalística coincide com a produção exponencial de medo. Há uma produção subjetiva do medo de lidar com a ameaça de “estar fora” do padrão de vida norteador pela Normalidade, e isso compreende desde níveis estéticos, identitários e econômicos. Portanto, as subjetividades individualizadas são as bases fundamentais da competitividade, do produtivismo, da exclusão e do automatismo, tendo como efeito a produção de medo, impotência que garante a continuidade das ações automatizadas.

1.8 A NORMALIDADE COMO MODO DE ALIENAÇÃO

Sobre a produção de si em relação com o mundo, vou usar de uma experiência que tive no ano de 2014 em visita ao Museu de Arte Contemporânea de Niterói, quando estava em cartaz a exposição “Res-Pública: conclamação para uma alternativa global”, com obras do artista alemão Joseph Beuys. Nela havia instalações, esculturas de cera e ainda outros materiais que fazem parte do cenário da experiência que o artista sofrera, durante a queda de avião em um povoado de cultura xamânica onde fora socorrido em estado de quase morte e tratado através do uso de materiais primitivos.

Beuys sobreviveu ao acidente e viveu até 1968, compondo obras plásticas com os materiais usados em seu tratamento no xamanismo. Por isso, a maior parte das obras do artista é feita a partir da cera e da pele animais, elementos que envolveram e aqueceram o seu corpo ferido durante a recuperação, mantendo-o vivo depois da queda.

Dentre as obras da exposição, a que mais me chamou a atenção era um pedaço de unha retirado do corpo do artista e exposto em uma cúpula de vidro. Aquele fragmento de uma pessoa já falecida, exposto em um museu décadas depois, impressionava-me. Era a permanência do vestígio de um corpo em relação à sua morte. A unha dentro da cúpula, como uma jóia preciosa, foi um disparador que me levou a pensar na vivência de Joseph Beuys e no corpo do artista, o que muitas das vezes esquecemos existir quando olhamos para uma obra.

A obra dele era a própria experiência vivida, o acidente, a dor e a quase morte, os efeitos causados e o sentido que foi dado a ela. O que fazia do pedaço de unha uma obra de arte era o olhar do artista sobre esse objeto, e o deslocamento do sentido que comumente é dado ou deixado de dar a ele. Mais ainda, o que fazia do pedaço de unha uma obra de arte era também a linguagem da exposição, o olhar do visitante e a conexão criada com a experiência do objeto: uma unha é apenas uma unha quando não produzimos sobre ela um sentido para além das classificações da subjetividade dominante.

O contato entre a unha e o visitante do museu poderia disparar inúmeras questões como também não promover sentido algum. Quantas pessoas podem ter passado por aquela obra sem produzir nenhum sentido sobre ela? O artista e o curador da exposição não possuem nenhum controle sobre isso.

A obra necessitava que o visitante estivesse disponível, o que demonstra que a arte não está no espaço do museu, nem tampouco o fragmento da unha, mas no campo do sensível com o qual se estabelece relação ou não. A produção de sentido que escapa à subjetividade dominante é uma criação singular, um exercício de desautomatização das percepções e desalienação das relações.

A potência da arte é justamente a de criar outros sentidos a partir dos afetos, para que o sujeito produza outra relação com o mundo que não seja a que já é automatizada. Os efeitos de uma subjetividade artística serão sempre nocivos à Normalidade. Não à toa, a arte é em grande parte das vezes, descrita na cultura capitalística como segmento “lúdico” – no sentido da ilusão, daquilo que ludibria os sentidos dos sujeitos, que serve para “entretê-lo”, colocando-a a parte da realidade.

Quando reduzida ao entretenimento, a arte não é pensada como forma de produzir o real ou como forma de estar no mundo, de produzir conhecimento, reserva-se a ela o papel de “representar o mundo”, como se não o estivesse criando.

Em oposição a ideia da arte como “representação do mundo”, o teatrólogo Jacques Lecoq (2010) criou uma técnica na qual propõe o conceito de mímica não como representação dos gestos, mas como exercício para uma noção mais abrangente da produção de sentido do gesto, que ele denominou mimismo.

O que interessa ao mimismo não é representar, pelo contrário, o mimismo é uma linguagem corporal que busca criar conexões entre o artista e a plateia, de maneira que ambos possam produzir uma experiência de realidade compartilhada e em simultaneidade.

Lecoq (2010) defende a ideia de que é necessário buscar a desalienação dos gestos para a amplificação da visão a respeito das conexões que produzem o real, em uma produção mais investida na sua potência. Em um dos exercícios pertencente ao seu livro de oficinas teatrais, o teatrólogo descreve a aplicação da técnica do mimismo através de uma atividade que iremos chamar de “exercício do quarto da infância”, que descrevo abaixo para que nós possamos o entender.

Nesse exercício, ele pede que os seus alunos remontem o quarto da infância, podendo o cenário provir de uma memória sobre si ou não. No entanto, esse cenário não conta com objetos ou outros recursos que não o próprio ator/atriz, sendo um exercício de improviso. Para exemplificar a oficina aplicada, ele escolhe narrar a

atividade de uma aluna, que, para realizar o exercício, primeiro senta ao chão e pega uma pequena caixa. A atriz abre a caixa e encena encontrar algo dentro dela. Ela segura nas mãos um objeto imaginário e faz menção de tentar encaixá-lo no dedo.

A aluna demonstra não conseguir colocar o anel no dedo em primeira tentativa e, em seguida, tenta novamente encaixá-lo no menor dedo da mão, dando a entender que se trata de um anel pequeno, e o encaixa na ponta do dedinho. O anel, mesmo invisível, torna-se do conhecimento da plateia. Todos sabem que há um pequeno anel no menor dedo da atriz, ainda que seja imaginário.

A tentativa primeira de encaixá-lo noutro dedo faz referência ao tempo passado, indicando o crescimento do corpo, a transformação de uma menina em mulher. O anel não é palpável, mas ali está e pode ser “visto” por todos. O anel está em um nível intermediário entre a abstração e a materialidade que denuncia a sua quase aparição, no lugar de algo que está sendo inventado.

É esse intervalo entre o visível e o invisível que anuncia algo em constituição. O trabalho da atriz foi disponibilizar-se para confeccionar uma nova realidade, e esse exercício só foi possível porque ela fez a mímica da infância, do quarto e do anel, inventando novos sentidos para todo o cenário. Foi necessário que ela se descolasse dos pontos de subjetivação que a ligavam a uma realidade já estabelecida para que pudesse trazer àquela cena uma nova experiência do real, transformando o lugar que a plateia via até então como uma sala de aula em um quarto de infância, sem para isso usar nenhuma palavra ou objeto físico.

Ela dispunha apenas da sua própria presença para trazer elementos capazes de atuar na concepção semiótica da cena e do cenário, e naquele contato a plateia não provava de um efeito de “ilusão” ou alucinação. A mágica acontecida não era um efeito de nada que lhes fosse inteiramente externo ou interno, mas dependia do que se estava fazendo em conjunto, do plano de compartilhamento da linguagem, das conexões criadas, da disponibilidade de atenção e também da emoção produzida nessa cena. Sobre a capacidade de produzir emoção, Jacques Lecoq retoma a origem da palavra para pensá-la:

O termo emoção significa etimologicamente: por em movimento. De fato, todos os dias, sem sabê-lo, fazemos mímica do mundo que nos cerca. Quando se ama, intuitivamente, faz-se mímica, em si, do outro. Na Escola, trata-se de projetar, para fora de si mesmo esse elemento, em vez de

mante-lo dentro, e essa saída é, primeiramente, um reconhecimento, antes de tornar-se eventualmente um ato de conhecimento e de criação. O trabalho do poeta, seja ele pintor, escritor ou ator, consiste em deixar-se alimentar por todas as experiências (LECOQ, 2010, p. 83).

O que o teatrólogo francês chama de “mímica” está muito próximo do que Guattari e Rolnik (2013) chamaram de processos de subjetivação, e nos ajuda a entender que esse processo não está nenhum pouco descolado da materialidade. Eles afirmam que a fabricação da subjetividade ocorre através da criação de competências semióticas, que se dão a partir do meio em que se vive, envolvendo desde o modo e os meios como ele se locomove, as capacidades mentais e físicas que lhes são exigidas, os usos sociais da linguagem dos quais se apropria, as imagens consumidas, o estabelecimento de relações, etc.

O exercício do quarto da infância descrito acima nos ajuda a entender a possibilidade de desvio de uma realidade “já instaurada”, através da produção da emoção e dos afetos na plateia para alterar o estado de percepção do mundo e gerar uma experiência singular do real. Os afetos e as emoções, comumente tratados como importâncias menores em uma cultura capitalística, podem ser fontes poderosas da desalienação de si.

E é no âmbito *molecular*, daquilo que “põe em movimento”, que existe a aposta de uma revolução minoritária, no campo do que Guattari e Rolnik (2013) chamam de “micropolítica”, a política dos desejos e afetos que singularizam as subjetividades, mesmo que um modo de vida hegemônico (referenciado por modelos) exista e se apresente como dominante.

Eles chamam de “vida desejante” toda aquela que inventa novos modos de existência e desautomatiza a produção de realidades, ou “desaliena o gesto” como disse Jacques Lecoq (2010), falando sobre a possibilidade de criação do que chamou de “corpo poético”.

Um corpo poético compõe a si mesmo à medida que cria intensidades para o tempo na experiência de estar vivo e, por isso, faz-se e desfaz-se. Não ocupa a forma de uma identidade individualizada, rasgando-a e transbordando pelas brechas. O que um corpo poético pode é expandir a existência, quando dá vazão aos desejos e afetos, e por eles deixa-se pulsar.

O título dado a esse tópico diz de uma Normalidade com “N” maiúsculo porque faz menção a um modo de vida guiado por padrões sociais majoritários que costumam referenciar a realidade, tentar capturar os desejos e alienar a criação do real. Contudo, apesar de não fazer parte dessa Normalidade, podemos pensar através das discussões desse tópico, que a produção ribeirinha do real não está a salvo de automatismos também. O que quero ressaltar nessa breve passagem é que em todos os mundos que se inventam há a possibilidade de ações potentes e gestos alienados.

Durante o período em Oriximiná eu fui surpreendida inúmeras vezes pelos conflitos entre as vidas desejantes e as forças autoritárias, gestos conformados e ações de desvio, de modo que quero propor ao leitor – agora que tratamos das noções de potência e alienação dos gestos - que possa pensar junto a mim nessas questões durante a narrativa que segue sobre as experiências de campo.

Toda essa costura no texto serve para, principalmente, afirmar a existência de uma realidade que se apresenta como dominante, os perigos da Normalidade, e algumas possibilidades de desvio através da potência de criação do real. A arte foi uma interseção no texto porque facilita esboçar ideias sobre a desalienação das normalidades instituídas, isso é: ela é um exercício em que se pode ter noção da potência de criação humana.

Contudo, é preciso manter em mente que a arte é apenas um domínio do real. A possibilidade de desalienação não compete à arte em si, afinal até mesmo ela pode ser alienante quando experienciada como entretenimento, como vimos. Então em que consiste a desalienação?

O real como processo de constituição é fundamentalmente desalienante, no sentido de que escapa e modifica o que está instituído. Não quero afirmar com isso que tudo o que está instituído é alienante. Uma vida que despreza tudo o que não é processo é incapaz de partilhar planos comuns com os outros. Nesse sentido, a constituição de realidades não é uma inimiga da potência do real, e sim integra o jogo da criação.

A experiência da obra de arte de Beuys e a experiência com os ribeirinhos se aproximam porque os dois encontros me retiraram dos pontos fixos da Normalidade, assim como a atriz do exercício do quarto de infância fez com a plateia. Ambos são rupturas em uma visão acostuada do mundo e me projetaram para fora dela

porque demonstram que a realidade e o real apesar de se associarem como instituído e instituinte não são correspondentes.

1.9 A REALIDADE DOMINANTE E A COLONIZAÇÃO DO REAL

Levando em consideração o que Guattari e Rolnik (2013) chamaram de “cultura e subjetividade dominante” ao se referirem às produções do capitalismo e a alienação da potência de criação do real que apresentei como efeito decorrente disso, pode-se dizer que há uma noção de realidade dominante produzida, que se apresenta como verdadeira.

Chamarei de “realidade dominante” os referenciais da normatividade como força de intenção coercitiva sobre os modos de vida, reconhecendo-a como esquema limitador da produção do real. Uma vida cerceada pelo conceito da Normalidade, pelos modelos que representam a maioria política, sustenta padrões de ação, percepção e efeitos que contribuem para reafirmação dos modos hegemônicos e percepções padronizadas sobre as experiências. E é isso o que, em suma, institui a realidade dominante.

Como já visto, trata-se de uma fabricação da subjetividade que coincide com as experiências do real, e mesmo com as experiências que serão imediatamente deslegitimadas ou banidas do meio social. É importante frisar que a fabricação da subjetividade está implicada na produção do real não de modo metafísico, mas direto e operante. E que uma noção da realidade dominante é produzida para cercear e capturar os processos de subjetivação dos sujeitos, “adequando-os” à cultura capitalística.

A realidade dominante com a qual lidamos hoje é, portanto, fruto da colonização do real e da subjetividade capitalística em conjunto. O que estou chamando de colonização do real diz do atravessamento histórico das políticas de colonização e eugenia no Brasil, desde a escravização e genocídio dos povos originários nos primeiros contatos com os colonos até a maneira como são deslegitimados os seus modos de vida, crenças, hábitos e produções do real na atualidade.

Em suma, a realidade dominante é tudo aquilo que naturaliza as concepções de mundo e elege verdades, automatiza, que classifica, legitima ou deslegitima as produções dos sujeitos, em tentativa de captura-las para determinado modo de vida.

Certamente, em uma cultura capitalística são deslegitimados em primeira instância os modos de vida das minorias (mulheres, indígenas, negros, pessoas desviantes

dos padrões de gênero e sexualidade), e também aqueles que se afinam subjetivamente com eles.

Nesse sentido de desqualificação, é comum que as experiências vividas na Amazônia sejam escutadas como uma coisa “impressionante”, embora sejam tratadas como se não tivessem muita validade, como experiências verdadeiras. Isso porque os conhecimentos e saberes dos povos originários, assim como o de outras minorias, não são tratados com igual importância, como se de fato pudessem ser ultrapassados por outro saber, mais verdadeiro ou mais aplicável “ao mundo atual”, noutras palavras “ao mundo como ele é” (*sic*).

A história do “mundo como ele é” está diretamente ligada a uma produção e validação de conhecimentos, na predileção por alguns discursos e rebaixamento de outros, tem a ver com hierarquia, colonização e variáveis formas do poder, mais do que uma cisão entre aquilo que “é ou não é.”

O caso⁷ das leis de fiscalização ambiental que eram aplicadas sem escrúpulos para os ribeirinhos e abonadas para as práticas da mineradora que se instalou nas imediações da Ilha do Baiano, diz sobre a eleição de um discurso que está relacionado ao poder e à colonização em conjunto. Por que os costumes tradicionais dos moradores não são integrados às leis de fiscalização ambiental ou, melhor dizendo, por que as leis não funcionam em prol deles? Ao invés disso, são concedidos benefícios para extrativistas que não possuíam vínculo nenhum com a terra até então.

Na disputa pelo real prevalece o argumento da mineradora, que está adaptado à cultura capitalística, enquanto aquele que é parte de outra subjetividade é invalidado, já que sequer é considerado ou respeitado. Não estão em jogo somente os argumentos em si, mas principalmente quais modos de vida os produzem. Isso é o que faz com que um se sobreponha ao outro. As leis não são, de nenhuma forma, democráticas e imparciais porque partem de princípios que desconsideram as produções singulares dos sujeitos e foram inventadas para serem instrumentos de manutenção da Normalidade.

A ideia de que a mineradora possa destruir um cosmos de sentidos que sustenta a subjetividade coletiva de um povoado não é levada a sério pelos órgãos fiscais e

⁷ Caso citado na página 61, referente à atuação da mineradora na Ilha do Baiano.

tampouco os possíveis efeitos que a atuação da mesma possa causar são considerados. Isso ocorre porque as noções ribeirinhas acerca dos objetos sagrados da Ilha do Baiano como ensinamentos transmitidos por antepassados simplesmente não são considerados saberes, mas “crendices e superstições populares”.

É importante reafirmar que o que chamamos de saber sempre está ligado ao modo que vivemos e não a algo aplicável em qualquer circunstância. O saber deriva das experiências do real que são produzidas, nas quais o sujeito significa o mundo e constrói a si. É o elo entre o sujeito e a realidade criada por ele, portanto, podemos afirmar que produzir conhecimento é produzir corpo. Nesse sentido, o corpo como noção, trata do vir a ser da subjetividade que se atualiza no presente através do saber.

É importante que se problematize o fato de que alguns discursos tenham se sobrepostos a outros e ocupem o lugar do “saber verdadeiro”, “saber comprovado”, “saber científico”. É preciso estar atento à questão de que existem linguagens que foram e são desmerecidas. E até mesmo línguas que foram extintas ou forçosamente incorporadas por alguns povos, em virtude de povos colonizadores que apresentavam desejo e recursos de domínio.

Outro fator sobre a problemática das línguas e linguagens colonizadoras é que se antes os colonos conseguiam incorporá-las aos povos colonizados por meio da tortura e da doutrinação religiosa, hoje os meios de dominação da linguagem são outros, sem dúvidas por contribuição da globalização da cultura capitalística, já que para se “atualizarem” os países não europeus ou não pertencentes ao núcleo dos países considerados principais potências econômicas do mundo se esforçam em incorporar as línguas e linguagens (tecnologias, imagens, modos de vida) da cultura dominante.

Sobre isso, é preciso que uma coisa seja observada de perto: para as referências da Normalidade a noção de atualização está sempre vinculada à cultura dominante. O que produz ou norteia esse pensamento? A cultura capitalística opera uma lógica de aceleração e descarte constante, e é inegável que isso produz efeitos tal como a aceleração do tempo ou o medo de ser socialmente descartado caso se esteja ficando “para trás”.

Contudo, a pergunta que fiz vai para além disso e quer chamar a atenção para o fato de que constantemente o termo “contemporaneidade” é atribuído em referência à cultura dominante, como se as demais culturas também não fossem atuais e contemporâneas a nós, como se estivessem invisíveis e restritas ao passado.

A colonização do real opera uma construção subjetiva a respeito dos povos originários como primitivos e afastados da atualidade. Frequentemente, os povos originários tem a legitimidade da sua etnia e tradição confrontadas porque a cultura dominante fomenta um imaginário cruel de que a existência dos povos originários deve ser exatamente como no passado, deve ser uma existência alegórica. Se reivindicam direitos na atualidade são taxados como ladrões de terras, mal feitores ou “espertalhões” porque não correspondem às imagens folclóricas que produziram sobre eles.

É preciso “modernizar-se para estar a par do mundo”, em uma sucessiva invenção de demandas tecnológicas e imagens sociais. Sem dúvidas, a indústria cultural, como explanou Theodor Adorno (2002) no livro “Indústria Cultural e Sociedade”, contribuiu para essa construção subjetiva da Normalidade, permeada pela padronização dos desejos de modo de vida e consumo.

Quando Adorno se refere à indústria cultural está falando sobre os aparatos do rádio, do cinema e da TV, quando utilizados para uma fabricação de imagens e experiências padronizadas em nível estético e político. Com base nisso, ele expõe que a indústria cultural é a indústria do “divertimento”, necessidade gerada pela cultura capitalística, ou nas palavras do autor:

A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada pelos que querem se subtrair aos processos de trabalho mecanizado, para que estejam de novo em condições de enfrenta-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização adquiriu tanto poder sobre o homem em seu tempo de lazer e sobre a sua felicidade, determinada integralmente pela fabricação dos produtos de divertimento, que ele apenas pode captar as cópias e as reproduções do próprio processo de trabalho (ADORNO,2002, p.33).

Ele defende a ideia de que a construção de uma linguagem padronizada e acelerada (que bombardeia informações pelas quais é preciso passar de pressa para acompanhá-las) apenas é uma extensão dos processos de automatização do trabalho, que fabrica as percepções do sujeito, e discorre sobre a maneira como as imagens geradas por essa Indústria são comercializadas como valor de troca, uma

vez que propagam “a ideia de tomar parte e estar em dia, ganhar prestígio. Assim, o consumidor torna-se o álibi da indústria de divertimento” (ADORNO, 2002, p. 65).

As imagens projetadas pela indústria cultural falseiam a ideia de novidade expondo constantemente novos produtos quando estão a repetir a mesma linguagem sucessivamente. Os produtos mudam, mas a invenção da necessidade parte sempre do mesmo princípio. A invenção das necessidades de consumo para a produção de um modo de estar no mundo é muito perigosa quando está atrelada a ideia de atualização, uma vez que se sobrepõe a outros modos de vida, classificando-os como “ultrapassados”.

A diminuição do modo de vida dos povos originários, por exemplo, ocorre primeiramente nas tentativas de mortificação das produções do real dos mesmos, quando são tratadas como “coisas do passado”, ou quando as suas atualizações no presente são tratadas como alegorias, que é também um jeito de reduzi-las ao patamar de produtos.

Em suma, o que a comercialização de modos hegemônicos como padrão de vida faz, é reduzir a potência da produção do real dos outros, colocando-as sob o rótulo do exótico ou fantasioso, daquilo que “não pode ser real”. É uma tarefa de execução através da linguagem: colonizar o outro implica convencê-lo e convencer aos demais de que existe um saber maior, ou um mundo mais atual do qual ele não faz parte.

Quando a existência dos povos originários é transformada em alegoria, conseqüentemente abre-se a brecha para questionar o direito de coexistir no mesmo espaço, uma vez que o espaço da alegoria é pontual, reduzido, traçado e afastado do “mundo real”. Não por acaso, assim são consideradas as áreas que esses povos ocupam: são limites bem marcados que tendem a incomodar um ideal de mundo voltado para o progresso (*sic*).

Se fronteiras territoriais são traçadas e o território é transformado em “espaços limite” a justificativa não pode ser pela diferença do modo de habitar o mundo, visto que a diferença é a garantia da coexistência. Trata-se de uma geografia do poder e da legitimação de um modo de vida produzido frente ao esmagamento do outro, do cerceamento de certos modos de produção do real.

O que acontece é que os territórios físicos correspondem aos territórios do saber e essa não é uma geografia norteada apenas por segregação de classes sociais, envolve também a validação da produção de conhecimentos.

No livro “Microfísica do poder”, Michel Foucault (2014) aponta para uma epistemologia da verdade, discorrendo sobre a construção histórica de ferramentas para a legitimação dos conhecimentos ao longo da história, como forma de instituição de poder na relação entre sujeitos. Ele diz de uma progressão histórica da noção da verdade como prova - algo oculto à espera de ser “desvelado” a depender do ângulo correto de olhar, “como se estivesse entre duas nuvens”, para uma noção da verdade como constatação- produção humana, efeito de uma estratégia traçada, como se a verdade pudesse ser “atraída por ardis” em um ritual para descobri-la, como afirmou em palavras próprias. Sobre isso, disse que:

A passagem da verdade/prova à verdade/constatação é sem dúvida um dos processos mais importantes na história da verdade, ainda que a palavra “passagem” não seja inteiramente adequada, pois não se trata aí de duas formas estranhas entre si que se oporiam e das quais uma triunfaria sobre a outra. A verdade/constatação, na forma do acontecimento, acontecimento que se produz como podendo ser de direito repetido sempre e em toda parte. Ritual de produção que toma corpo numa instrumentação e num método a todos acessíveis e uniformemente eficaz, saída que aponta um objeto permanente de conhecimento e que qualifica um sujeito universal de conhecimento. E esta forma singular de produção da verdade que pouco a pouco foi recobrando as outras formas de produção da verdade e que, ou pelo menos impôs sua forma como universal (FOUCAULT, 2014, p.66).

O problema da verdade/constatação apresentado por Foucault, é que parte de um conceito enraizado na hegemonia. Quando se considera que em qualquer lugar qualquer sujeito pode chegar à mesma constatação da verdade, independente do modo de vida do mesmo e das circunstâncias que produzem os conhecimentos, o que se está fazendo é legitimar um discurso e um método (como modo de fazer) em abstenção de outros. A verdade/constatação é autoritária porque ela mesma se torna uma autoridade. “Em nome da verdade” muito já se julgou, condenou, banuiu, deslegitimou. É, portanto, uma autoridade sempre aferida e proferida por outras autoridades.

No ano de 2012 em Oriximiná, a maior parte das comunidades ribeirinhas (se não todas) ainda continuava lidando com certa “colonização religiosa” por meio da instalação de igrejas nos povoados – o que culminava em tentativas de redução das

práticas tradicionais. Uso a palavra redução em ambos os sentidos: da proibição das práticas, conseqüente diminuição quantitativa de expressões populares e também na desqualificação das mesmas.

Frequentemente os líderes religiosos recém-instalados eram coligados políticos de representantes da prefeitura e assumiam tarefas de liderança comunitária, não por voto popular, mas por designação de cargo e pelas competências que lhes eram atribuídas. A ocupação desses lugares sociais garantia poder sobre a população, e junto disso havia o discurso da verdade, sendo reforçado pelas instituições, projetando culpa, medo e revolta nos moradores, que se dividiam entre os adeptos da ordem colocada e aqueles que, temerosos, discordavam e buscavam meios de burlar as regras sem sofrer punições.

Os conflitos durante a pesquisa apareciam à medida que o vínculo com a comunidade se estreitou. A disputa das populações com os líderes religiosos mencionados era silenciosa e dissimulada. A dissimulação era necessária como estratégia: a relação baseava-se em perdas ou manutenção de direitos tais como o acesso à água tratada.

Mas a todo o tempo movimentos eram feitos, assim como a ida para a festa da comunidade vizinha com o barco escolar sem autorização. Acontecia nessa época uma mobilização de organização dos moradores para denúncias públicas e reivindicações junto à Prefeitura, ações que não pude continuar acompanhando por conta do limite de tempo que fiquei em campo.

2.0 BOTOS COR-DE-ROSA E O ESTADO DE ENCANTAMENTO

Nesse tópico discutiremos a relação entre o corpo e o real como produção a partir das narrativas que escutei sobre o estado de encantamento provocado pelo Boto-Cor-De-Rosa. A noção de *encantamento* fica mais clara quando buscamos entendê-la através do que dizem os moradores do local:

“- Uma vizinha minha ficou encantada, enlouqueceu. Você sabe por quê? Nadou ali na praia, onde você foi hoje. Ela passou a tarde nadando com os botos, brincando, achando que era brincadeira. Quando foi de noite ela queria voltar pra água mesmo no escuro, saiu de casa e foi. Ninguém segurava não. Tiveram que trazê-la da praia quase afogada e levaram direto pra rezadeira. Isso é mal de boto, minha filha. Não nade com eles não” (Fragmentos do diário de campo).

O fragmento do diário de campo que antecede esse parágrafo é um trecho de uma conversa que tive com uma moradora do centro da cidade de Oriximiná, quando eu estava aguardando o dia para ir a campo, na Unidade Avançada José Veríssimo. Foi a primeira vez que a palavra “encantada” apareceu nas narrativas, que antes me recomendavam cuidados sem denominar o estado de encantamento. Fui ouvir sobre isso mais tarde, quando estreitei a convivência com os outros moradores.

A princípio pode parecer que o termo *encantada* utilizado pela moradora emprega o sentido comum que damos a ele, de deslumbramento ou êxtase. Mas não é disso que se trata. Para os ribeirinhos as palavras *encantada* e *encantamento* são derivações da noção de Encantado, uma dimensão do real que é produzida nas sociedades ribeirinhas, da qual os Botos Cor-de-Rosa fazem parte. Entender o seu sentido é fundamental para que o leitor possa estar atento às narrativas que se seguirão sem deixar escapar significados importantes na produção de subjetividade ribeirinha.

Em “A inconstância da alma selvagem”, livro no qual Eduardo Viveiros de Castro (2002) - um antropólogo que dedicou o seu trabalho a estudar os povos originários da América, especialmente os da região amazônica brasileira - produziu um compilado de publicações que elaboram uma etnologia acerca dos universos de sentidos e produções de mundos desses povos, consta uma série de análises que podem nos ajudar a compreender o estado de encantamento, embora o autor não trate da noção de Encantado especificamente. Mas acredito que podemos usar

desse livro como apoio para pensar a subjetividade ribeirinha porque as populações da várzea da região amazônica são descendentes desses povos e compartilham de universos de sentidos próximos.

Pois quando Neto e Furtado (2015) conceituaram o termo ribeirinho como “um perfil sociocultural de grupos caboclos que se estabeleceram às margens dos rios”, queriam enfatizar que os ribeirinhos são pessoas com descendência direta dos povos originários, já que o Dicionário Priberam da Língua Portuguesa define caboclo como “o nome que se dá no Brasil aos nativos mestiços de brancos com índios, cujos traços físicos incluem pele acobreada, cabelos escuros e lisos”.

Além da descendência genética ancestral e da proximidade geográfica com povos originários na atualidade, o que pude perceber através da leitura de Viveiros de Castro (2002) é que o pensamento ribeirinho encontra muita afinidade e semelhança com o pensar dos povos originários da Amazônia. A cosmologia de ambos não poderia ser idêntica por conta da atualização das tradições através da memória, como foi discutido anteriormente no primeiro capítulo⁸, mas há certa ressonância.

Pude encontrar na bibliografia estudada uma série de elementos cosmológicos que também aparecem nas narrativas ribeirinhas e entender melhor seu pensamento. A noção de Encantado é integrada ao “perspectivismo ameríndio”, conceito também difundido por outros autores, mas incansavelmente explorado ao longo da trajetória acadêmica do pesquisador:

O perspectivismo é uma teoria indígena segundo a qual o modo como os humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo — deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos —, é profundamente diferente do modo como esses seres os vêem e se vêem. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350)

Nesse sentido, a potência de ter perspectiva é sempre humana, porque ela é uma capacidade de estabelecer relações. Sendo assim, para os povos ameríndios, os seres que tem perspectiva (se auto reconhecem numa rede de relações) consideram-se humanos. Ter uma perspectiva sobre o mundo é, automaticamente, ver-se como humano. Similarmente, os ribeirinhos falam de encontros com animais que se apresentam como humanos ou adotam características humanas. São

⁸ A discussão sobre tradição e memória consta na página 25.

algumas espécies de seres que são classificadas por eles como encantadas, o que quer dizer que são dotadas de perspectiva.

Viveiros de Castro (2002) aponta que no perspectivismo existe uma forte relação entre predadores e presas: uma onça não pode ver as pessoas como humanos, porque ela as vê da mesma forma que as pessoas olham para uma presa. Portanto, na perspectiva da onça ela é humana e as pessoas é que não são. Assim também as pessoas se consideram como tal e deixam de considerar outros seres.

Além da “A inconstância da alma selvagem” há outra obra que ele escreveu em companhia da pesquisadora Déborah Danowski (2014), chamada “Há mundo por vir? Ensaio sobre o medo e os fins” onde o perspectivismo está ligado a uma genealogia da humanidade totalmente contrária à direção do atual pensamento dominante sobre a evolução das espécies: o pensamento ameríndio considera que a humanidade é a substância originária de um mundo antropomórfico em evolução, como potência de socialização.

Da mesma forma para os ribeirinhos, em uma dimensão acrônica existiu um tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiam. Os dois pensamentos conduzem à lógica de que no princípio do mundo a humanidade era condição anterior a qualquer forma ou ser, apresentando uma multiplicidade interna cuja exteriorização deu-se em divisões de várias espécies de seres. Um processo de diferenciação e de não assemelhamento da concepção de sociedade dominante que reúne seres numa rede de interdependência.

Nessa lógica, a maior parte dos seres se tornou capaz de reconhecer a si mesma como humana e perdeu a capacidade de ver as outras como tal, porque foram segmentadas em um processo de diferenciação. Então diversos seres partilham de uma ancestralidade humana, possuindo essa virtualidade por trás da sua aparência. Contudo, em eventos específicos do cotidiano, assim como é o estado de encantamento, essa reminiscência humana pode irromper e os seres acessarem a imanência entre si.

Na experiência de encantamento a humanidade dos seres de diferentes espécies se aproxima a tal ponto que é possível que um veja o outro como igual, produzindo a possibilidade de comunicação. No caso dos Botos Cor-De-Rosa, pode-se dizer que

eles aparecem como humanos aos ribeirinhos não porque algo fora do real acontece, mas porque cosmologicamente os botos possuem essa potência de socialização, que é por eles chamada de humanidade.

O estado de encantamento é uma dobra atemporal que viabiliza o acesso à condição humana imanente entre os seres. Notemos que na perspectiva ribeirinha, o corpo que se apresenta em estado de encantamento é o do humano-narrador que alcança a condição da humanidade de outra espécie e não o contrário: não é o boto que está fora da sua natureza e sim o narrador que se aproxima a tal ponto que pode ver-se no mesmo plano de um boto e relacionar-se com ele.

Penso que o Encantado corresponde a um domínio de “Sobrenatureza”, se assim podemos dizer, nos guiando pelo modo como Viveiros de Castro referiu àquilo que transpassa as noções de Natureza e Cultura que permeiam o pensamento ameríndio. No domínio da Sobrenatureza “do ponto de vista dos humanos, espíritos e animais comungam aspectos essenciais, e do ponto de vista dos animais humanos e espíritos quiçá sejam a mesma coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 85).

Faço essa comparação entre a referência de Sobrenatureza e a noção de Encantado porque ambas partem da perspectiva de que os seres considerados pelas pessoas como não-humanos possam possuir qualidades sobre-humanas e ser dotados de intencionalidade.

Em uma breve passagem⁹ do primeiro capítulo mencionei a relação dos ribeirinhos com o trapiche, dizendo que é uma superfície intermediária entre a casa e o rio. O rio é onde habita a cobra Kumã e outros seres encantados. Todavia o Encantado não seja o rio e sim uma qualidade que pode estar nos seres que habitam nele e na mata, em suma, nos seres que não habitam a casa, que não pertencem à família ou à comunidade.

Nem todos os animais são considerados encantados pelos ribeirinhos, há aqueles que são tratados apenas como alimentos: em maioria peixes, porcos do mato e tracajás.¹⁰ Penso que isso também está relacionado com o perspectivismo e com a relação entre predador-presa: ainda sobre o perspectivismo ameríndio Viveiros de

⁹ A menção sobre o trapiche se encontra na página 31.

¹⁰ Uma espécie de tartaruga de água doce.

Castro (2002) afirma que se considera que nem todos os animais têm perspectiva e que esse entendimento norteia os critérios de alimentação ameríndia entre carnes próprias ou impróprias para comer.

Numa lógica aproximada, penso que os ribeirinhos não consideram todos os animais encantados porque também sustentam a crença de que nem todos possuem perspectiva e, por isso, não podem acessar a virtualidade humana que existe por trás da sua aparência. O Encantado é justamente essa virtualidade que sustenta a rede de relações.

Considerados animais encantados, os botos se diferem pela cor: os de pele acinzentada – que são popularmente conhecidos como Tucuxis – e os de cor rosada, chamados de Botos-Cor-de-Rosa. Os Tucuxis costumam nadar em bando e os Botos Cor-de-Rosa são mais solitários, em geral. O interessante é que as duas espécies disputam território e não toleram a presença da outra, o que faz com que se afugentem entre si.

É comum no local as pessoas dizerem que os Botos Cor-De-Rosa são animais traiçoeiros que trazem males para as comunidades, ao passo que os botos de cor cinza atuam como protetores das populações ribeirinhas. Os Tucuxis tem a fama popular de ajudar a arrastar para a margem as vítimas de afogamento que é atribuída aos Botos Cor-De-Rosa e, por isso, os moradores do Lago Sapucúá partem do pressuposto de que esse é o motivo pelo qual essas espécies estão sempre rivalizando uma com a outra.

O encantamento é considerado pelos ribeirinhos como um estado onde a pessoa é induzida à ação por outros seres e acessa a condição humana deles, enxergando-os como tal. A pessoa encantada perde a noção da realidade produzida pela sua comunidade e passa a reconhecer-se igual a outra espécie. O interessante nisso é perceber que os ribeirinhos, assim como as pessoas da cultura dominante, referenciam as regularidades do mundo a partir do comum criado com as pessoas do meio em que vivem, o que os difere é que não ignoram a possibilidade de uma hora para outra serem afetados pelo Encantado e mudarem de perspectiva (no sentido do perspectivismo).

O risco que o estado de encantamento provoca na pessoa é perder a perspectiva dos pares da comunidade a qual pertence, o que na maioria das narrativas culmina em morte. O perigo do qual os ribeirinhos me falavam ao dizer do contato com os Botos Cor-de-Rosa é que a pessoa encantada fica à mercê dos desejos do animal que o encanta, e no caso de um encantamento causado por Boto-Cor-de-Rosa pode-se ser levado ao fundo do rio. A pessoa encantada passa a ver o boto como um dos seus pares e, por isso, passa a ver o rio pela perspectiva do boto. Através dessa perspectiva o rio deixa de ser rio – pois na perspectiva do boto ele é simplesmente um caminho ou uma casa.

Levar ao fundo do rio e causar afogamento é uma ação apontada como típica do boto, quando os interesses sexuais do animal são satisfeitos. Isso porque junto ao encantamento parece haver um estado de sedução e enamoramento que o Boto-Cor-de-Rosa costuma provocar. Dizem que o Boto-Cor-de-Rosa adota a forma de um humano muito belo, seduzindo os ribeirinhos e abandonando muitas mulheres grávidas.

É comum ouvir histórias de mulheres que tiveram filhos do boto ou que ainda se encontram encantadas e mantêm relação amorosa com eles. De Manaus até a comunidade da Macedônia os relatos sobre isso eram muitos, demonstrando que essa não é uma crença restrita a uma só localidade, e sim uma produção subjetiva que se estende por toda a várzea dos rios entre os dois Estados.

No entanto, não são as próprias mulheres que falam sobre isso. Mencionar o assunto perto delas é um tabu, uma vez que em estado de encantamento agem como se estivessem “fora de si” e submissas aos pedidos do animal, que pode ser vingativo com qualquer um que lhe obstrua o caminho, desvende o mistério ou ameace-o.

Os ribeirinhos me alertaram sobre muitos cuidados a respeito do Boto Cor-De-Rosa porque estavam certos de que mesmo que eu não fosse uma moradora local poderia ser um alvo do animal ou cometer algum equívoco, que atrairia males para a comunidade deles. Todavia isso contrastava com as minhas preocupações sobre os riscos do campo.

Enquanto para mim uma doença poderia ser adquirida de forma aleatória pelo simples fato de estar exposta ao meio, para os ribeirinhos a doença é efeito de uma desarmonia do sistema geral que conecta o sujeito ao meio, é uma ruptura em sua ordem, diz de uma relação de causas que dependem principalmente das ações do sujeito e/ou de pessoas próximas a ele. É válido ressaltar que a noção de mal ou doença para os ribeirinhos advém do pensamento do mundo como rede de interdependência e dessa forma agir incorretamente pode gerar efeitos de doença não só para o sujeito que pratica a ação como também para os seus entes queridos e pessoas da comunidade.

Com isso os ribeirinhos frustravam as expectativas sobre o que eu considerava riscos. Eu temia o ataque de animais da mata e do rio tais como jacarés, piranhas, onças, ser aturdida por algum parasita tal como o “micuim”, ou ainda a malária. Não estava verdadeiramente preocupada com os botos, nem mesmo quando ouvia todas as recomendações dos moradores.

Isso porque me sentia inteiramente conectada com a linguagem das instituições de Saúde do Governo, que obrigatoriamente me encaminharam uma série de vacinas antes de começar a viagem e mantinham-se presentes na duração dela através das recomendações sobre os cuidados que julgavam pertinentes e campanhas contra doenças que ficavam em *outdoors* no centro da cidade de Oriximiná, onde fica a sede da UAJV.

O centro de Oriximiná tem uma zona portuária que nessa época estava completamente alagada pela cheia do rio, submergindo as ruas que foram ocupadas por finas tábuas de madeira elevadas por estacas, utilizadas para as pessoas conseguirem andar de um ponto a outro.

Além de ter o aroma particular dos *chips* de banana (finas fatias de banana torradas) que são vendidos por meninos ainda pequenos a transitar sobre as tábuas com seus cheirosos pacotes de produtos, esse cenário é repleto de *outdoors* com avisos sobre contágio de doenças em espaços de alagamento e cuidados com a higiene para evitar a contaminação dos moradores.

Intrigava-me que nenhum dos moradores falasse comigo sobre isso, e da única vez que perguntei me responderam: “-É uma bobagem”. Quando fui para o Lago

Sapucuá as minhas preocupações acerca disso duraram até o dia em que fui picada no braço por uma “caba”, inseto com ferrão venenoso, e uma mulher me acudiu preparando um líquido à base de plantas para desinchar a região do meu braço onde estava o veneno. Espalhamos o líquido sobre a área da pele que estava avermelhada e instantaneamente a dor sumiu.

Após esse episódio fiquei mais confiante na medicina que me apresentavam e nos moradores também. Ele evidenciava para mim que havia um salto entre as campanhas de Saúde e o modo de vida da população, de maneira que as preocupações que as campanhas me causaram não pareceriam caber no que estava acontecendo durante o campo. Não quero dizer com isso que os moradores do Lago Sapucuá dispensam as visitas dos agentes de saúde ou que devam ser desamparados por programas públicos de combate às doenças, mas que há diferenças no modo de enxergar as doenças e de resolver problemas.

Ressalto a impressão de que as preocupações não cabiam nos acontecimentos do campo, o que não é um detalhe, para dizer que a diferença nos modos de tratar a saúde não parece ser considerada na linguagem das campanhas do Governo. De certa forma, elas endossam a colonização do real porque nelas o conceito de saúde se apresenta restrito à subjetividade dominante, e isso diz de um afunilamento da compreensão sobre o corpo assim como de uma imposição sobre os modos de cuidado.

Na companhia dos ribeirinhos eu começava a aprender outra concepção de cuidado e de saúde, e também outras noções de males (assim como o estado de encantamento). As principais advertências que me passaram como aviso de cuidado foram: não nadar com os botos para evitar o estado de encantamento, não entrar no rio caso estivesse menstruada para não atrair males para os meus próximos e não circular pela beira do rio à noite quando estivesse sozinha. O período da noite era sempre apontado como o mais perigoso, porque é no escuro da noite que o encantamento mais acontece, me disseram.

Figura 8 – Queda da noite no Lago Sapucuá



Fonte: fotografia elaborada pela autora, 2012.

Na comunidade do Lago Sapucuá um morador¹¹ que chamarei de “DB” explicou que a noite é o horário em que os Botos Cor-De-Rosa costumam subir às margens como humanos, contando que ele era uma pessoa proibida de andar próximo ao rio ou usar a canoa quando estivesse sozinho depois do cair da tarde, porque já havia sido encantado uma vez. Quem havia dado essa recomendação a ele foi um senhor que exercia a função de benzedor na comunidade e havia o retirado de um transe de encantamento, causado por uma fêmea de Boto cor-de-rosa.

Segundo DB, na ocasião ele estava vindo de uma comunidade próxima na qual havia jogado vôlei com duas meninas sem saber que “elas estavam de caso com o

¹¹ Na época DB era um homem de aproximadamente trinta anos e vivia numa casa um pouco afastada de onde estávamos acolhidos. A conversa aconteceu enquanto tomávamos café da manhã e preparávamos os equipamentos de acordo com o planejamento do dia, quando felizmente fomos surpreendidos pela visita dele.

boto”, como falou em palavras próprias, dizendo que estavam sob o efeito do encantamento e que por isso mantinham relações com algum boto. Ele prosseguiu a narrativa contando que, após o jogo, voltava para casa de canoa quando foi surpreendido por botos que circundavam o barco:

“Na canoa só estava eu, quando vi os botos rodearem o barco lutei usando o remo. Quando chegou naquela ponta ali é que eles começaram mesmo botar pra querer... aí eu já estava mesmo decidido a deitar na canoa, pra já deixar o remo por conta deles. Digo: “- Não, mas eu vou enfrentar.” Dobrei lá naquela ponta, vou chegando pra casa e eles vieram em cima. Foi nessa hora que eu já não senti mais que eu “tava”, eu já ia amortecendo... quando o boto embarcou pra dentro da canoa já foi conversando. Parecia que eu tava conversando com a minha esposa que tava em casa e eu achei que tinha vindo comigo. Eu remava. O resto dos botos abandonaram a gente. Eu digo: “- Bom, agora eu cheguei em casa.” Eu olhava pra trás, metia o remo, olhava pra trás e conversava com ela. E remava, ia, seguia. Digo “- Vou chegar em casa.” Ela disse assim, eu me lembro: “- Benzinho”. Ela ainda dizia: “- É por aí mesmo o caminho, meu bem, vai por aí” (Fragmento do diário de campo).

DB disse que, por sorte, um amigo que “faxeava” (ato de pescar com uma lança) aquele horário, o viu remando para a escuridão do rio afastando-se da margem, e percebeu o que estava acontecendo. Então prosseguiu:

“E aí o meu amigo gritava: “- Ei! Ei! Parece que tá surdo.” Eu acho que ele foi mandado nessa hora, Deus que mandou ele lá! Que quando ele clareou perto assim com uma “zetoneira”, ele viu ela só pulando n’água. Aí ele me chamava, eu ia meter-lhe o remo nele. Quando eu carreguei o remo ele afastou, aí puxou o remo da minha mão e eu debrucei. Na proa da canoa eu debrucei, fiquei lá. Olha que eu tive lá uns 15 minutos. E ele começou a me chamar de novo, me chamou, me chamou e eu nada. Nada. Eu achei que tava já chegando na porta de casa, quando acaba tava longe, longe.

Aí ele falou: “- Ei rapaz, pra onde tu vai?” Eu disse: “- Rapaz eu vou pra casa, cara. A minha casa é pra cá.” Mas mesmo assim a minha casa era todo o tempo depois do rio. “- Não rapaz, tu será maluco?” ele disse, aí veio a dor de cabeça e ó,

debrucei. Ele pegou o remo e foi rebocando, foi me levando pra casa. Isso é minha história pra contar porque aconteceu.

Chegou lá em casa, ele chamou “os pessoal” lá, chamou a vovó, e ela disse: “- Bota tua rede aí, meu filho”. Mas quando? Que eu não saía da canoa. Aí o vovô chegou com um cigarrão desses, que ele é curador. Rapaz, a dor de cabeça veio. E quando fui olhar no barco num tava mais o dinheiro que eu vinha trazendo, o pacote de bolacha que deixei estava mexido, dentro da canoa tudo molhado e a pinga que eu levava... (emite som com as mãos) sumiu. Desde esse dia eu não posso andar de canoa aqui, o vovô me benzeu e disse: “- Não ande sozinho, porque se tu andar sozinho o mal caminho te leva.”

Depois eu fui entender que as duas meninas com quem eu jogava vôlei estavam de caso com o boto. Quando eu contei o que tinha acontecido para o pai delas ele me disse que elas estavam encantadas há tempos, e que devem ter me chamado até lá a mando do boto”, afirmou (Fragmentos do diário de campo).¹²

Johnny e Marcelo iniciaram a conversa com DB e eu cheguei um pouco depois, tirando dúvidas e perguntando o significado de algumas palavras dessa narrativa que havia sido gravada. DB dizia de uma experiência de quase morte, quando foi encantado por um boto que se transformou na sua mulher, e o conduziu para fora da rota de casa, levando para o fundo do rio.

Ele descreve os efeitos de estar encantado como um estado de dormência e entrega, que define como “amortecer”. Na sua narrativa aparece ainda a figura do curador, benzedeiro ancião, responsável por retirar os males daqueles que são encantados ou sofrem de doenças. A experiência significa um marco na vida do narrador, uma vez que depois dela as idas para o rio durante a noite ficaram restritas somente à presença de uma companhia.

Sobre isso, o professor Marcelo questionou DB: “- Mas o seu avô (o curador) não tirou o encanto? Por que então você não pode ir sozinho?”

Ao que DB respondeu: “- Não, isso não passa. Não pode passar. Ele tirou o encanto, mas não ando sozinho, porque sozinho pode acontecer de eu voltar a me

¹² Os trechos do relato acima foram captados por um gravador de áudio e depois transcritos no diário de campo.

encantar. É por isso que eu trabalho lá no “centrão”, na terra, para não ter que passar de canoa por aqui”, dizendo da sua condição de ter escapado do boto, e por isso se proteger, e tomar cuidados.

Há nessa narrativa uma linha encantadora que escapa ao discurso normativo e dominante. Estou brincando um pouco com a palavra “encantadora”, tornando próxima a minha vivência como ouvinte das histórias sobre o encantamento, pela curiosidade com a qual fui movida. Mas sei que o faço atribuindo ao termo encantada outro sentido. Isso porque ao ouvi-las, de imediato senti nascer em mim uma empolgação, e empolgação não é ser encantada.

A minha empolgação promovia movimento na pesquisa, entusiasmo. Mas surgia por qual motivo? O meu ouvido se abriu quando ouviu aqueles causos, que o retiravam da frequência de sons costumeiros. Eram zunidos que o aguçavam. Por que o aguçavam? Concluí mais tarde que o relato de DB tratava de uma significação da vida através de uma experiência singular do real em constituição, e era por esse movimento que eu me encantava.

No caso de DB, estar impedido de navegar sozinho não dizia de riscos da profissão, nem de sentidos utilitaristas ou de uma justificativa ambiental. Mas fala de um modo de funcionamento que produz um universo de sentido, no qual aquela prudência diz de toda a vida do narrador. O que especialmente me interessa nisso é que, no emaranhado das linhas que tecem a rede dessa história, é trazida a ideia de um corpo que se inventa junto aos sentidos do mundo, ou seja, cria um ritmo ao movimentar-se com o mundo. Assim, o corpo não está apresentado como estrutura imutável ou rígida no sentido de uma identidade ou de certa interioridade essencial. A existência de DB está marcada por uma composição de forças heterogêneas entre ele e o mundo, que produz significados e integra um cosmos.

Como visto no tópico anterior, a identidade individualizante é um modo de funcionamento da cultura dominante sobre as pessoas. Utilizo o termo “modo de funcionamento” para enfatizar que se trata de uma construção ontológica de onde coemergem modos-sujeitos e corpos, afirmando que esse é um dos principais fatores que separam as experiências de mundo nas sociedades dominantes das experiências dos ribeirinhos.

Isso ocorre porque o pensamento dominante considera o corpo a partir de um aspecto fisiológico: um organismo. E não é que as comunidades ribeirinhas não o façam, afinal elas também “organizam” o corpo a partir dos sentidos criados sobre ele. O que as difere do pensamento dominante é que há outra organização do corpo implicada na produção de sentido sobre si.

É que no pensamento dominante o corpo é concebido como uma organização à priori, como uma natureza primeira que se organiza e onde as funções são muito bem definidas de antemão. (Cada função é atribuída a uma “parte” e assim o corpo divide-se em órgãos). Nesse pensamento, o tempo não é considerado algo que faz parte do processo da constituição do corpo, mas que opera decompondo as funções do mesmo.

O problema em identificar a existência do corpo ao organismo está em excluir a noção do corpo que é inventado no tempo, que não se decompõe, ao contrário: é processo. Isso é importante quando discutimos a produção do real. De certa forma, a concepção ribeirinha acerca da organização do corpo nos ajuda a pensar sobre isso porque nesse universo cosmológico as funções do corpo mudam, engendrando a possibilidade de que um humano e um não humano acessem o mesmo plano de constituição.

A noção de corpo que desponta na narrativa dos moradores das ilhas da comunidade da Macedônia é totalmente variável de acordo com quem se dá de encontro. Os ribeirinhos apresentam o corpo como um efeito de socialização. Isso quer dizer, o corpo não está dado, é um produto de relações que vai se modificando, uma presença provisória de si. É antes de tudo, a produção subjetiva do corpo como algo que se diferencia de si na duração do real que viabiliza a noção de encantamento justamente porque não está atrelada ao indivíduo ou à identidade, mas a um corpo que só existe em transformação.

Novamente em um paralelo com o estudo de Viveiros de Castro (2002), veremos que a cosmologia ameríndia divide as transformações do corpo em dois domínios - fabricação e metamorfose. A fabricação corresponde à criação do corpo, uma incorporação da humanidade que se dá em reclusão doméstica e através da aprendizagem da cultura, ao passo que a metamorfose manifesta uma dimensão do real que totaliza a natureza e a cultura.

A metamorfose expelle a pessoa para além do seu grupo e da forma corporal humana, podendo resultar em uma transfiguração corporal. A metamorfose ocorre somente em lugares externos à casa, como a floresta e o rio, quando a pessoa se coloca fora da comunidade. Nas palavras do autor, “pode-se definir o processo geral da humanização como uma contram metamorfose” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.78).

Tendo isso em mente arrisco aproximar em comparativo a ideia do estado de encantamento ribeirinho com a noção de metamorfose, porque ambas dizem de um ponto de congruência que torna viável a imanência entre os seres e as coisas através do corpo. Elas apontam para o fato de que nessas cosmologias a humanidade não está no organismo, mas pode ser aliada ao corpo. A humanidade seria então tão provisória quanto o organismo.

Por isso acredito que o caso do encantamento causado pelo Boto Cor-De-Rosa nos ribeirinhos não trata de um corpo físico que sofre mudança na carne e que, mesmo assim, não deixa de tratar de uma modificação literal. Mas o que é essa modificação literal? Consiste em uma mudança de perspectiva e percepção que tem como efeito alteração nos modos de organização de si.

O encantamento diz de uma atualização do corpo que se dá em metamorfose humano-boto. A modificação do corpo na subjetividade ribeirinha encontra proximidade com o conceito de devir proposto por Deleuze:

Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimésis), mas é encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação, de maneira que já não nos podemos distinguir de uma mulher, de um animal ou de uma molécula: e que não são imprecisos nem gerais, mas imprevistos, não preexistentes, tanto menos determinados numa forma quanto mais singularizados numa população (DELEUZE, 1993, p. 2).

O conceito de devir é ontologicamente fundamentado pela imanência, uma vez que o devir se apresenta como potência do real em atualização, efeito de relação de relação. No estado de encantamento, o encontro vem a ser humano-boto porque ambos estão no mesmo plano de relações.

O estado de encantamento fala do tempo como elaboração do corpo e de uma mudança de processo e organização de si e isso nos interessa porque faz pensar a articulação entre corpo, tempo e real. A direção que essa pesquisa se propõe a

tomar é mesmo a de construir outros caminhos para além do pensamento dominante e, sem invalidar o que pensam os ribeirinhos, também considera que a organização do corpo é provisória, um arranjo e não uma estrutura que interioriza o si como essência.

2.1 SOBRE A CRIAÇÃO DO CORPO COLETIVO

Nas comunidades ribeirinhas da região amazônica as pessoas que ocupam lugar de maior prestígio são os anciãos, os benzedeiros ou curandeiros, que dominam os recursos de sobrevivência para a habitação do lugar, pelo manejo das ervas medicinais, práticas curativas e rituais. Tais saberes são validados na prática cotidiana, não deixando dúvidas sobre a eficácia dos mesmos. Os saberes são oriundos de um contexto próprio e de uma relação com o lugar habitado que perdura por muitas gerações, sendo produzidos por esse meio e produzindo sentido para ele, num ciclo retroalimentar.

Os saberes da tradição do povo ribeirinho são provenientes de uma ligação íntima com o universo das águas, gerada através de muitos anos de permanência no espaço de várzea dos rios e também de um constante intercâmbio entre a cultura e o meio, produzindo o que chamamos de territorialidade. A territorialidade é a impressão da marca de um povo, que se dá por meio das práticas cotidianas e dos valores tradicionais, que não estão isolados da influência do espaço em que o povo está, já que a interação entre esses diz da composição de um ritmo que opera diretamente um modo de vida.

É essa troca direta e permanente que cria um modo de vida e produz subjetividade, não havendo como separar dessa criação ações meramente humanas ou não-humanas, assim como destacaram Francisco Neto e Lourdes Furtado ao estudarem as populações ribeirinhas da Amazônia:

Ao mesmo tempo em que há uma humanização do ambiente, este impõe um limite ecológico; ao mesmo tempo em que os homens estabelecem tecnologias de adaptação ao meio, este governa o desenvolvimento das tecnologias das populações (NETO; FURTADO; 2015, p. 172).

O que é chamado de tecnologias das populações no parágrafo supracitado está se referindo às ferramentas e os saberes construídos pelos ribeirinhos em relação com o meio. O pensamento que os autores realçam na afirmação de um intercâmbio permanente entre a humanização do ambiente e o limite ecológico é que a ideia de domínio do meio sobre o sujeito e vice-versa, nesse caso, não existe porque ambos se constituem mutuamente.

As práticas de cura dos benzedeiros e benzedeadas, como práticas tradicionais ribeirinhas, são um domínio do que existe ao entorno das casas onde está a

população e também uma capacidade de intervir no meio utilizando das ferramentas que ele mesmo dispõe. São uma produção de saberes sobre o mundo no sentido de que não há o exercício de cura sem as ervas e, assim como o uso delas foi destinado às práticas - se não fosse o benzedeiro - seriam eleitos outros fins para elas.

A ideia que quero colocar em questão com isso é um conceito de corpo que abraça todos esses fatores. Não me parece coerente falar do corpo como algo que se produz sem um território, uma tradição, uma prática e ancestralidade. Por isso, proponho a noção do corpo como algo coletivo, no sentido da constituição de um si que é atravessado pela partilha do comum, ou seja, por ritmos, territórios, saberes e tradições.

Dizer que todo corpo é coletivo significa que extrair realidade do que acontece em nós é sempre uma singularidade que se dá através de uma potência de socialização, de produzir arranjos territoriais. E é por esse motivo que afirmo que a narrativa de “DB” não é somente dele, mas também do rio, das outras pessoas que ali habitam, dos seus antepassados, um pouco minha e agora do leitor.

Toda essa leitura é um barco que se arrasta para fora da margem, ou do ponto de partida. Ela pede que o leitor se avizinha com o mundo de “DB”, e pode ser que lhe surpreenda com a constatação de que não é tão difícil fazê-lo, não é? Escutar uma narrativa pode ser embarcar num devir: mundo que se abre ao passo que atentamos para ele, fazendo com que nos ocupemos de uma nova presença em nós. Somos coletivos e o nosso corpo se faz emprestando multidões de outros, em relação de conexões que eu penso se produzirem também na elaboração e escuta de uma narrativa.

Voltando brevemente ao que discutimos no início desse texto, o exercício de avizinhamento do devir pode ressoar com o que Manoel de Barros chamou de transver, no poema “As lições de R.Q”, não é? Estou dizendo de um exercício de disponibilização do corpo para uma rede que se faz com atenção ao que se está produzindo, compondo com diferenças sem o desejo de exterminá-las ou invalidá-las.

É possível produzir o comum em uma escuta? Fiquei com essa questão e depois dela a separação entre os mundos me pareceu apenas uma perspectiva: apesar das diferenças, o “aqui” que nos parece o nosso mundo e o “lá” que soa como “o mundo de DB” se dissolve quando percebemos o real em constituição, quando produzimos atenção ao outro.

O interessante nessa mudança de perspectiva sobre o mundo é que o nosso mundo, por mais que nos pareça familiar e imutável, será sempre tão mágico quanto “o mundo de DB”, já que, ao compreendermos o real como produção, consequentemente compreenderemos que a semente mágica da criação está em cada coisa. Tudo está em processo. A mesma processualidade do real que faz “DB” encontrar o boto é também essa que nos coloca a ouvir a narrativa dele sobre o acontecido.

Não há, para mim, como comparar menos ou mais magia/importância entre os tipos de encontro. O que nos faz encontrar com “DB” e nos torna próximos dele é justamente o que torna evidente a percepção de que estamos em composição junto com ele. É nesse sentido que aposto na produção do corpo coletivo como produção do real, propondo que não há um sem o outro: produzir o real é produzir corpo. É produzir relações e subjetividade. Mais do que “adquirir capacidades”, a produção de um corpo coletivo é um processo que compreende a não solidez do si em eterna composição com os outros.

Bruno Latour descreve o corpo como “uma trajetória dinâmica através da qual aprendemos a registrar e a ser sensíveis àquilo de que é feito o mundo” (2007, p. 41), e ao utilizar o termo *trajetória* refere-se às composições construídas nas relações. A partir disso, penso que o real é, portanto, o plano dos encontros em que se dão as relações que nos permitem mover e produzir mundos sensíveis.

A escuta de DB produzia em mim um ouvido novo: era um ouvido que se aguçava e rastejava nas palavras vagarosamente, tateando na linguagem do outro um ponto onde pudesse se fixar a descansar um pouco antes de voltar ao trabalho de rastejamento. Rastejando, o meu ouvido criava uma realidade comum com DB. Certamente, uma nova realidade para mim e para ele, já que quando narramos o mundo para outrem estamos a fazê-lo novamente, colocamo-nos em movimento mais uma vez.

Em relação ao nosso trabalho e a tudo o que conversamos até agora, penso que o contato com a escuta e a narrativa de DB nos serve para pensar a invenção do real. O que só nos é possível pelo corpo. No texto “Como falar do corpo?” Bruno Latour (2007) diz que ter um corpo é aprender a ser afetado, não no sentido da construção de um conjunto de procedimentos, mas muito mais próximo de um exercício de rastejar.

O conceito de afetação que impulsiona as discussões trata de um corpo que incorpora novos movimentos, um corpo que aprende a ser enquanto está se fazendo, que é ininterruptamente impulsionado por entidades humanas e não humanas, e que se abre para desabrochar novas sensibilidades e novas realidades.

O autor ilustra o que quer dizer com a aprendizagem de ser afetado através do trabalho da perfumaria. Quando alguém trabalha com odores de perfumes, por exemplo, é preciso que “produza um nariz para a perfumaria”, como disse em palavras próprias. É preciso que seja desenvolvida uma nova sensibilidade em si para os cheiros.

Mas o que faz de alguém um especialista em perfumes? Somente a prática com perfumes, é claro, sobretudo um exercício de contato com a entidade do perfume que seja tão aprofundado e faça com que o nariz se mova em conjunto com a intensidade das notas do perfume, antes indiscerníveis. Esse contato criado com a entidade perfume é o que Latour (2007) denomina como articulação. Da mesma forma, o ouvido que se movimenta com a narrativa de DB, cria o comum porque se articula com ele.

Mas o que é exatamente a articulação para Latour? Para o conceito de “articulação” não soar esvaziado do impacto que quer empregar a ele, o teórico esmiúça o contexto no qual o coloca, vinculando-o à palavra *proposição* para descrevê-lo, já que “este termo conjuga três elementos fundamentais: a) denota uma obstinação (posição) que b) não tem uma autoridade definitiva (é apenas uma proposição) e c) pode aceitar negociar-se a si própria para formar uma com-posição sem perder a solidez” (LATOUR, 2007, p.46).

Não é interessante que a partir dessa definição pensemos uma escuta articulada? Um ouvido articulado é aquele que aceita rastejar numa narrativa e, antes de tudo,

não deve querer encontrar destino certo ou andar mais depressa. Negociando a si mesmo, como enfatizou o autor, precisa afetar-se com o outro para a composição de um movimento conjunto.

A articulação como proposição é uma ideia interessante porque trata de uma intervenção mútua e da composição de um corpo, onde nenhuma das entidades em relação forja a outra ou renuncia inteiramente a si, mas compartilha a si mesma sem perder a própria potência: “a articulação dos perfumes faz alguma coisa aos perfumes em si” (LATOURET, 2007, p. 47), isso é, quando em articulação também os perfumes ganham movimento, também o narrador se inventa - novos lugares são ocupados.

Quando falei da invenção de um ouvido afetado pela narrativa de DB, estava dizendo da produção de um corpo. Rastejar na escuta é tatear um caminho com o corpo inteiro, disponibilizar-se de outro modo. Aqui faço uma pausa porque, enquanto eu desenvolvia esse pensamento uma lembrança acaba de se produzir na minha memória, e quem sabe tenha vindo para nos ajudar a pensar a aprendizagem da afetação: foi uma vez em que eu estava acendendo certo número de velas utilizando um único palito de fósforo, distribuindo uma chama de fogo como se estivesse a regar os pavios, um por um, pacientemente.

No exercício de transpor uma chama à outra foi que reparei a qualidade da multiplicidade do fogo, que consegue expandir-se compartilhando a si mesmo sem perder a potência. O fogo negocia a si mesmo sem renunciar a sua força, a chama primeira permanece intacta, embora possa multiplicar-se e expandir em progressão infinita. Essa imagem da chama me parece dizer algo semelhante ao conceito da afetação como capacidade de se articular. Nesse sentido, a articulação é uma multiplicação de forças em si através do que se estabelece em relação.

Na mesma direção, quando penso o trabalho do pesquisador e a composição da pesquisa, estou dizendo de uma afetação de si por outros, que se faz no pesquisar e da composição de um plano que articula a subjetividade daquele que pesquisa com a produção subjetiva de um coletivo.

Não necessariamente o conceito de coletivo está restrito a uma quantidade de pessoas que habitam o mesmo território físico, porque nesse caso o território pode

se referir a uma linguagem, um modo de vida, uma zona de avizinhamento do devir - de modo que um coletivo é algo inteiramente flexível e complexo.

O devir é, sem dúvidas, uma articulação de si com os outros que demanda disponibilidade de ser afetado, de se mover, da capacidade de estabelecer ligação, ressoar em conjunto e destoar ao mesmo tempo. Produzir um ouvido para a narrativa de DB, por exemplo, significa tornar-se sensível ao real em construção, mas não nos serve para anular a nossa, pelo contrário, nos ajuda a pensar que as duas são produções de mundos, e que é possível encontrar arranjos em que as diferenças não se oponham entre a verdade e a mentira. Igualmente, nos é possível ser um coletivo com DB, sem que tenhamos que nos polarizar.

A afetação como modo de articulação é o que Latour (2007) nominou como multiverso, uma ampliação da ideia de universo, que sustenta tantas relações e, por isso, comporta no seu embrião tantas contradições, que evidencia a proximidade entre a realidade e a artificialidade - a ficção como um aspecto do real.

Se todo coletivo é uma articulação entre corpos que ressoam e destoam entre si compondo e contradizendo-se todo o tempo, torna-se inviável a ideia de que a realidade que conhecemos esteja isenta do gérmen da ficção. Sobre isso, Latour (2007) diz que “a realidade e a artificialidade são sinônimas, não antônimas. Aprender a ser afetado significa isso mesmo: quanto mais se aprende, mais diferenças existem” (p. 47).

É nesse sentido que proponho pensarmos uma produção do real coletiva, isso é, que consiga transpassar a referência hegemônica das sociedades dominantes e o limite das identidades individualizadas. Dissociar o conceito do real das produções de um único discurso é, antes de tudo, produzir em si mesmo um corpo passível de ser afetado por outros.

CONSIDERAÇÕES: UMA QUESTÃO DE VER

Cinco anos posteriores à minha volta da viagem de Oriximiná, já durante a escrita desse texto, tive acesso à obra “Uma estranha realidade” do antropólogo Carlos Castañeda (1971). Recomendaram-me a leitura pela proximidade com o tema que escolhi para esse trabalho. Nela Castañeda narra experiências com o *mescalito*, extrato de uma planta psicoativa utilizada em rituais de *brujos*, como são denominados no seu livro os indígenas dotados de poderes sobre-humanos no interior do México.

O que achei mais interessante em pensar a relação da obra de Castañeda com o tema que me propus a debater foi o fato do pesquisador parecer titubear, por inúmeras vezes ao longo da experiência de campo, em hesitações a respeito de como construir uma narrativa sobre outra produção do real. Isso ocorreu porque ele dedicou anos de convívio com o informante Dom Juan, um *brujo* que esteve empenhado em ensiná-lo a *ver* utilizando o *mescalito* como recurso de aprendizagem.

Na obra, Castañeda expõe as diferenciações que Dom Juan faz acerca do que é olhar e do que é ver, levando-me a interpretar que para o *brujo* *ver* é uma capacidade do que eu chamaria de “compreender o real como criação”. Mais do que isso, para Dom Juan o exercício de ver relaciona uma série de mundos que não são visíveis quando apenas olhados. *Ver* corresponde a dar de encontro com esses mundos e com seres da Sobrenatureza, permitindo que uma comunicação se estabeleça com eles.

Em uma das passagens do livro Castañeda descreve que, sob o efeito do mescalito, um mosquito que o incomodava transfigurou-se num inseto de tamanho multiplicado e que era também o guardião do outro mundo. Todavia, o antropólogo não estivesse convencido de que estava *vendo* aquilo. Sobre todas as experiências com o mescalito Dom Juan dizia a ele que confiasse no que estava *vendo*, afinal era aquilo mesmo o que estava acontecendo.

Não foi com tranquilidade que Castañeda tentou assimilar aquilo. A angústia, como efeito de busca por compreensão, é presente do início ao fim na escrita dessa obra. Durante o campo, o autor questiona por diversas vezes o seu estado de sanidade

mental e demonstra temer a continuidade da pesquisa a cada vez que constata que a experiência era real. E, quando afirmo que a experiência era real, o faço para dizer que toda a experiência é, já que são as experiências em acontecimento que constituem o real e atualizam o presente.

Mas Castañeda não omitiu as dificuldades que teve para fazer outros movimentos divergentes do pensamento dominante que estava se desinstituindo naquele encontro. Noutra passagem, ele diz se questionar ainda mais sobre a questão do real ao mencionar duas ocasiões em que lida com a Sobrenatureza sem estar sobre o efeito do mescalito ou qualquer psicoativo: uma vez em que encontra três não-humanos metamorfoseados em virtualidade humana e outra ao andar no mato à noite quando vê um *brujo* amigo de Dom Juan metamorfosear-se numa montanha.

Ele recorre a Dom Juan para pedir que lhe explique e que lhe confirme algo sobre aquilo que *viu*, mas o informante insiste que o pesquisador deve ficar com o que *viu* porque ele “sabe”, apesar de se recusar saber. Aqui o sentido de *ver* não se assemelha a concepção da subjetividade dominante sobre a visão, que a entende como uma verificação do mundo. Ao contrário, *ver* significa estar a par com o acontecimento e isso inclui o sujeito como produtor do acontecimento, logo nenhuma produção pode ser falsa ou verdadeira.

O que a fala de Dom Juan sobre o exercício de *ver* me ajuda a pensar em relação a essa pesquisa é o fato de que o real não é nada que está além da conjuntura do acontecimento. Volto a afirmar que o real não é externo ou interno ao humano, porque compreende uma relação entre o corpo e a elaboração do mesmo, que se dá no acontecimento. Aqui retomo a concepção de Foucault (2013) sobre o corpo, dizendo que é o lugar do qual se irradiam todos os possíveis na duração de si, do mundo.

O real como produção opera tanto a dimensão do atual quanto a dimensão da memória. Sim, aqui estou reafirmando que a memória é uma produção do real. Penso que talvez essa lógica explique o irreduzível silêncio de Dom Juan quando questionado sobre as experiências. É que para o *brujo* parece não fazer sentido discutir se uma experiência foi real ou não. Falar sobre o real é produzir memória e a memória já é outra experiência, outra produção.

Quando eu regressei de Oriximiná e contei aos demais participantes do grupo de pesquisa sobre os acontecimentos do campo muitos me perguntaram em um misto de curiosidade e brincadeira se eu havia visto o boto como humano, se o encantamento havia ocorrido comigo. Não ocorreu. Eu não *vi* o boto, Dom Juan teria dito que eu apenas olhei para ele.

Mesmo sabendo que quando os meus companheiros me perguntaram se eu havia visto o boto não empregavam o mesmo sentido ao verbo *ver*, achei curioso pensar também nesse outro sentido que a personagem informante de Castañeda emprega. *Ver* significa não hesitar e ao mesmo tempo saber que o real e a memória são ficcionais. Eu não havia visto o boto. Não *vi*, em parte porque o método etnográfico (que foi uma ferramenta adotada no primeiro processo da pesquisa) exige um distanciamento para observação do que é pesquisado - embora muitas vezes eu tenha me questionado se o distanciamento existia.

A ocasião que mencionei páginas acima sobre a tensão causada pela ameaça do empresário (que utilizava o barco próprio para aterrorizar os passageiros do barco escolar da comunidade Macedônia) foi disparadora das questões sobre o distanciamento, porque durante essa experiência tive a sensação de que nenhum distanciamento poderia existir frente ao medo da morte.

O distanciamento qual a etnografia propõe não é uma distância das pessoas em si, mas do objeto estudado que compreende a relação das pessoas com algo. Entretanto, quando o objeto de pesquisa é a relação com a produção do real, a ideia do distanciamento perde força porque estar ali é produzir real em conjunto. No mais, a sensação de correr risco de morte transpassava os limites entre pesquisador e pesquisado, evidenciando que o pesquisador é uma construção institucional que não garante salvo conduto frente aos afetos do campo.

Por isso, após essa experiência, passei a creditar muito mais em um estado de atenção que é forjado e em um corpo-pesquisadora que se inventa junto aos acontecimentos do que na concepção de distanciamento do objeto pesquisado em si.

O distanciamento foi muitas vezes um impasse durante o campo. Na noite em que traçamos a rota de fuga a nos desviar da visão do barco do empresário, aportamos

na comunidade comemorando a chegada em segurança. Nessa ocasião as pessoas que estavam conosco decidiram romper com o funcionamento “normal” da rotina e fazer uma festa, uma pequena comemoração entre todos os que haviam acabado de vivenciar a experiência no barco.

No entanto, o gerador elétrico estava desligado e – como fora avisado anteriormente - a execução de festas deveria passar pelo crivo do representante político que era também o líder da igreja recém-instalada no local com o qual a maior parte da população não se aliava porque havia sido elegido de forma arbitrária por alianças com gestores públicos.

Um dos professores que estava comigo no exercício de pesquisador arriscou posicionar-se junto aos moradores na reivindicação do funcionamento do gerador de energia naquele horário. Passado o impasse de assumir uma postura, concluímos depois que isso sem dúvidas foi uma ação benéfica não somente para a pesquisa que passou a acontecer de forma mais aberta como também contribuiu na melhoria da relação com as pessoas que nos acolheram.

É preciso que o leitor tome o cuidado de compreender que não estou defendendo uma postura reduzida a questões particulares ou tomada por impulsos sem estratégia. Defendo um olhar mais amplo guiado pela capacidade de intuir, no sentido que Bergson (2006) propõe como método: mover-se de acordo com o que se pode perceber de movimentos no campo.

Também não se trata de uma polarização que elege “lados” aos quais se deve permanecer, mas da aprendizagem de fazer análise das relações e ter uma postura ética. Acredito que esse posicionamento é uma dimensão necessária à pesquisa para a criação dos vínculos que a alimentam.

Considere então que se eu não apostava no distanciamento, o que me separava da experiência de *ver o boto* era a produção de subjetividade dominante que me atravessa - hoje isso se faz claro. Digo isso para enfatizar que o exercício de afetação não é um simulacro ou uma repetição do outro, por mais que eu tenha me colocado no exercício de produzir outro corpo junto aos ribeirinhos, isso não me fez uma cópia deles.

Por outro lado, apesar de eu ser uma pesquisadora constituída por uma subjetividade dominante, a afetação só se deu porque tal subjetividade não me totalizava, já que toda subjetividade é também constituída por multiplicidades. Como vimos através de Félix Guattari e Suely Rolnik (2013), os processos subjetivos nunca são totalizantes porque não estão centralizados em um agente único. Se me foi possível descolar de uma subjetividade dominante e inventar caminhos junto às pessoas que conviveram comigo me articulando com elas é porque as instâncias de singularização permitem desvios da colonização do real, ainda que a todo o tempo ao falar dessa experiência eu esteja em uma relação de força entre a captura e o desvio.

É a singularização dos processos de produção de subjetividade o que não me faz uma cópia dos ribeirinhos, assim como é o que os diferencia entre si permitindo que vivam experiências únicas mesmo dentro do plano coletivo de compartilhamentos que produzem. O que me importa ao pensar esse plano comum criado na experiência é que ele agora se refaz num exercício de construir uma narrativa que deseja do leitor a invenção de uma memória sobre ele.

Pensar o real como produção é, sobretudo, pensar a forma como estabelecemos relações. A experiência com os ribeirinhos da Amazônia foi muito potente para além dos conceitos que fez florescer, uma vez que estar em contato com outro regime de produção do real tornou evidente os automatismos que me tomavam e configuravam certa percepção de mundo. As disparidades subjetivas servem principalmente para dizer: é possível sustentar diferenças, há que se inventar modos de estar no mundo que possam vazar os arranjos hegemônicos.

Tomar conhecimento da colonização do real que constitui a subjetividade dominante é um passo primeiro para a criação de um corpo poético, quero dizer, um corpo que se articula a partir de movimentos que transbordam o enquadramento do modo indivíduo, possibilitando a expansão da linguagem e do diálogo com os outros.

Nesse sentido, as concepções ribeirinhas acerca do humano são muito valiosas porque propõe que a humanidade reside no estar em rede e na capacidade de socializar-se e comunicar-se com o mundo. A comunicação, nesse caso, se dá através da produção de zonas de avizinhamiento e exercícios de devir. O que trago sobre os ribeirinhos não é uma tentativa de descrever as características imutáveis

que os constituem como uma subjetividade totalizada, mas elaborar uma narrativa sobre a experiência.

Certa vez em um documentário¹³ ouvi um xamã perguntar em provocação: “ - Você pode falar com o fogo, mas como? Se o fogo não fala a sua língua”. E isso me retomou a pesquisa, a relação dos ribeirinhos com a Mãe da Mata e o que construí com eles quando sabia muito pouco do mundo que partilhavam. Pensei que a comunicação com o mundo é a aprendizagem de afetar e ser afetado por ele, e que é isso também a pesquisa.

O mundo em metamorfose que conheci com as pessoas da comunidade da Macedônia é também um mundo em acontecimento, que me ajuda a refletir sobre o processo de feitura do presente. Nessa direção, a aposta dessa pesquisa é que a atenção ao presente como gérmen de criação é o que pode propor outro caminho para o que a subjetividade capitalística faz capturar através da mecanização dos corpos e produção de automatismos.

A noção do presente como real em elaboração se contrapõe à estabilidade como ideal de mundo, uma invenção da cultura dominante que instaura realidades aparentemente imutáveis. É preciso enfatizar a importância de pensamentos que relacionam a alienação do tempo com a produção do real especialmente no momento que vivemos agora. Durante a feitura dessa escrita espalhou-se o alarde de uma crise econômica no Brasil que tem realçado as polarizações entre a população em geral e aumentado a produção do medo da segregação social.

É válido lembrar que apenas a parte majoritária da população vive o medo da segregação social, visto que os povos minoritários – assim como os ribeirinhos – já são constantemente invisibilizados socialmente.

A respeito da crise promovida pela cultura capitalística a campanha “não pense em crise, trabalhe” foi lançada pelo Governo Postiço. O que é isso se não uma política do automatismo? É preciso tomar cuidado com a produção de discurso que se faz para enquadrar sujeitos e reduzir desvios através do incentivo da produtividade competitiva porque ela é uma ferramenta de individualização das identidades e alienação de si. Não quero com isso dizer que o trabalho é um esquema limitador

¹³ Documentário *Humano* produzido e dirigido por Alan Stivelman, 2013.

do real por si só. Mas enfatizar que é alienante quando utilizado como ferramenta de manutenção da Normalidade.

Em suma, o que esse trabalho pretendeu ao trazer como tema de pesquisa a relação entre corpo, subjetividade e produção do real foi considerar uma ligação direta entre a eleição de parâmetros da realidade, o apagamento de modos de vida minoritários e de potência dos sujeitos, colocando em voga algumas questões da atualidade tais como a disputa por territórios e a construção de identidades alienantes. Quais são as forças que temos produzido? No contexto micropolítico sobre os modos de vida e a relação com o presente foi o que se quis problematizar.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. **Indústria Cultural e Sociedade**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2002.
- ALVAREZ, J. ; MACIEL, S; MELLO, A; MOSCHEN, A. **Cadernos de Cultura e Educação para o Patrimônio II**. 1 22. Niterói: HROSA Indústria Gráfica, 2012.
- BARROS, M. **Livro sobre nada**, Rio de Janeiro: Editora Record, 1996.
- BERGSON, H. **O Pensamento e o Movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CASTAÑEDA, C. **Uma estranha realidade**. Rio de Janeiro: Record, 1971
- DANOWISKY; VIVEIROS DE CASTRO. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Desterro, 2014.
- DESCOLA, P. **Ecologia e Cosmologia**. In: Faces do trópico úmido. Belém: Graficentro, 1997.
- DICIONÁRIO PRIBERAM DA LÍNGUA PORTUGUESA. Em linha, 2008-2013, Disponível em: <https://www.priberam.pt/DLPO/caboclo>. Consultado em 04-05-2017.
- DELEUZE, G. Critique Clinique. **La littérature et la vie**. Paris: Minuit. 1993, pp.11-17 _____; PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
- GUATTARI, F. ; ROLNIK, S. **Cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 2013
- GUEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo. Centauro, 2006. MENDES, Sandra Regina e Anjos, Dílson Araújo (org). Ipiaú: histórias de nossas histórias. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, 2006.
- HUMANO. Direção: Alan Stivelman. Produzido por: Alan Stiveman. Humano Films: Argentina, 2013. Disponível em: <http://humanofilm.com/>
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. São Paulo: Saraiva, 2014
- _____. **O corpo utópico e as heterotropias**. Finlândia: N-1 Edições, 2013.
- LATOURETTE, B. Objetos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência. **Como falar do corpo?** Porto: Edições Afrontamento, 2007, pp. 40- 61.
- LECOQ, J. **O corpo poético, uma pedagogia da criação teatral**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2010
- MATURANA, H.; VARELA, F. **A árvore do conhecimento**. Campinas: Editora Psy II, 1995.
- NETO, F.; FURTADO, L. **A ribeiridade amazônica: algumas reflexões**. Revista Cadernos de Campo, São Paulo, nº 24, p.158-182, 2015.
- TEIXEIRA, R. **Todo lugar tem uma mãe: Sobre os filhos do Erepecuru**. Revista Antropológicas, ano 10, volume 17(2), p.117-146, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.